هذا هو الكتاب المسمى بالقوانين



بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذى هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا بمتابعة ببيان اهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول مادامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول

**اما بعد** فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من مبانى المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسى وللطالبين وتبصرة لمن استرشد فى سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لاجل فقرى وفاقتى يوم الدين حدانى الى رسمها مذاكرة جمع من فضلاء الاصحاب ومذاكرة جملة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم على اصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فاقتلدت ثمار تحقيقات عند التنزه فى بساتين عوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما فى بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شئ منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فهذه لحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام الا لذلك فقصرت بادنى مناسبة فى الاقحام بجعل الزوائد اما مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا على حسب ما ساعدنى الوقت والمجال وافردت قانونا فى هذه القاعدة التى لم يذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسس هذا البنيان وليس فى مضمار الاستباق الا كراكب القصب او كراجل التفت بساقه

بالساق

بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق فى كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقى الا بالله عليه توكلت واليه انيب **اما المقدمة** ففى بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصول جمع اصل وهو فى اللغة ما يبتنى عليه شئ وفى العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة فى السنة الاصوليين وهى الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة اللغوى ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرهما والفقه فى اللغة الفهم وفى العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هى النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج بالشرعية العقلية المحضة التى ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعى بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسى والدليل هو اللفظى وفيه مع ان الكلام النفسى فاسد فى اصله ان الكتاب مثلا كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا فى الاصطلاح والذى يخالجنى فى حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان لاكل الميتة واكل الربوا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل الا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وههنا اشكال اخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هى النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادى العلم والمبادى قد يبين فى ذلك العلم وقد يبين فى غيره وتصور الموضوع وجزئياته يحصل فى اصل العلم غالبا ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله فى طى مسائله وقولنا عن ادلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التى قياساتها معها ولا يسمى ذلك فى العرف استدلالا ولا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة علة لتلك العلم فى نفس الامر واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر عن بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد فى المسائل

فانه ناش عن دليل اجمالى مطرد فى جميع المسائل وهو ان كل ما افتى به المفتى فهو حكم الله فى حقه هكذا قرره القوم اقول ويرد عليه
ان ذلك الدليل الاجمالى بعينه موجود للمجتهد وهو ان كل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى وحق مقلدى فان قلت نعم ولكن له
ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتى فى كل واقعة دليل تفصيلى لكل واحد من المسائل فالاولى فى الاخراج التمسك
باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا توضيحيا ثم ان ما ذكرته
بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم راسا والا فاقول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد انما يصح
اذا كان ما ذكروه من الدليل الاجمالى للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه
حجة عليه كما ان الدليل الاجمالى الذى ذكرناه للمجتهد هو ايضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكروه ويمكن ان يقال ان قيد
التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بينا سابقا من ان ثبوت الاحكام فى الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام
اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا
لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك
ولم يسبقنى الى ما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين الاول ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما
هو ظنى الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية
فان ظن المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهرى بالنسبة اليه كالتقية فى زمان المعصوم فاذا سمع المكلف
من لفظه عن حال التقية يحصل العلم مع انه ليس بحكم الله النفس الامرى ولكنه هو حكم الله بالنسبة اليه والى ذلك ينظر قول من
قال ان الظن فى طريق الحكم لا فى نفسه وان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الاصحاب
ومنها ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح فيشمل الظن وهو مجاز بعيد استعماله فى الحدود ومنها ان المراد به العلم بوجوب
العمل به ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل وكلها بعيد والثانى ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر
اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل والجواب انا نختار الاول
ارادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التى بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة ولا ينافى ذلك
ما مر من الاجوبة عن السؤال الاول من جهة انها مبتنية على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان
الادراك يقينيا او ظنيا والملكة لا تتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة معنى مجازى للعلم بمعنى الادراك فتتصف
بالظنية والعلمية باعتبار الادراكات ايضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التى يقتدر بها على الادراكات
اليقينية وبناء على جعله بمعنى الظن الملكة التى يقتدر بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن من العلم
سبك مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذا يلزم ذلك على
الوجهين الاخيرين فان العلم على اول الوجهين استعمل فى الظن بمشابهة وجوب العمل كما ان فى الصورة السابقة كان استعارة
بمشابهة رجحان حصول الظن او مجازا مرسلا بذكر الخاص وارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة من ذلك بعلاقة
السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام فى الوجه الاخير ايضا وهو اردء الوجوه وعلى ما اخترناه من الوجه الاول فلا يلزم
ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اما ان يمكن تحقق التجزى بان يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل من المآخذ
كما هو حقه دون بعض او لا يمكن فعلى الثانى فلا ينفك الفرض عن المجتهد فى الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فاما ان نقول
بحجيته وجواز العمل به كما هو الاظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود وعلى الثانى فان قلنا ان التعريف
لمطلق الفقه فيصح ايضا وان قلنا انه للفقه الصحيح فيبقى الاشكال فى اخراجه واستراح من جعل العلم فى التعريف عبارة عما يجب

العمل به بان ذلك خرج عن العلم فانه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا
حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقم على ذلك فيه واما موضوعه فهو ادلة الفقه وهى الكتاب والسنة والاجماع والعقل
واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيدخل فى السنة والا فيدخل فى العقل واما القياس فليس من مذهبنا **قانون**
اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ما لاحظه المعنى كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئى وما لا يمنع
فهو كلى فان تساوى صدقه فى جميع افراده فمتواط والا فمشكك وهذا التقسيم فى الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان
بالكلية والجزئية فى الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم فى التقسيم الى المفاهيم المستقلة التى يمكن تصورها بنفسها او
المعنى الحرفى غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبى رابطى والة لملاحظة حال الغير فى الموارد المتشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكها
ابدا عن تلك الموارد فهى تابعة لمواردها وكذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبى فان له وضعين فبالنسبة الى الحدث كالاسم
وبالنسبة الى نسبته الى فاعل ما كالحرف واما اسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما
والموضوع له خاصا فيشبه الحرف لمناسبتها اياه فى الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل
واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر فى عدم التفات كثير منهم فى تقسيماتهم للمعانى والالفاظ اليها واما على القول
بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل فى الكلى فيكون مجازا بلا حقيقة لان
الاستعمال لم يقع الا فى الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحدا بان يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متحد المعنى
والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكثر كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعانى او تعاندت وان تكثرت الالفاظ
واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعانى فان وضع لكل منها مع قطع النظر عن الاخر ومناسبته سواء كان مع
عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما
جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه
عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع
المستقل بالنسبة الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظ واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين
الوضع هو المعنى الكلى ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافى ذلك ثبوت الاشتراك فى الحروف
بالنسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين وان لم نقل باشتراكها فى خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المستقل
بواحد فهو حقيقة والباقى مجاز ان كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة
ليدخل المجاز المشهور كما سيجئ ومنقول ان ترك المعنى الحقيقى اولا ووضع لمعنى اخر بمناسبة الاول واستعمل فى المعنى المجازى
وكثر استعماله الى ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تخصيصى وتخصصى والثانى يتم بعد معرفة تاريخ التخصص
وهذا كله فى الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف فالحقيقة والمجاز فيهما انما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما فى
الحال ولم يكون لهم عدوا هذا بحسب المواد واما بحسب الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل
كالماضى للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة
فى هذه الاقسام فقد يكون المشترك مباينا او مرادفا والمرادف مباينا الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل **قانون**
اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفى غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفى معنى الوضع
استعمال اللفظ فى شئ مع القرينة مكررا الى ان يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين والمستعملين
فى غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم الى اللغوية والعرفية الخاصة مثل الشرعية والنحوية والعامة

وكذلك المجاز بالمقايسه واعلم ان المجاز المشهور المتداول فى السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة
يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة وان كان استعمال
اللفظ فيه اكثر وسيجى تمام الكلام واما المجاز الذى صار فى الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر
عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان الجاهل بكل اصطلاح ولغة اذا اراد معرفة حقايق الفاظه ومجازاتها
فله طرق الاول تنصيصهم بان اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى وان استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه الثانى
التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع
موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية
ولو كانت شهرة فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع
عندهم لهذا المعنى وينتقل اليه انتقالا انيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى
اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا
غامضا لتفاوت الافهام فى التخلية وعدمه وتفاوت القرائن فى الخفاء والوضوح فمن ذلك يجى الاختلاف فى دعوى
التبادر من الاجانب بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعى
الغافل التبادر ويزعم انتفاء القرينة ويدعى خصمه التبادر فى معنى اخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد
الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط اما لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء
القرينة على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه متهم فى حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة ورود
الاحتمالات وغلبة مزاولة المخالفة من الاستعمالات مع ما يسنح من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك
قد يدعى احدهم ان الامر بالشى لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا باحد من الدلالات كما هو الحق ويدعى اخر دلالته لما
التبس عليه الامر من جهة الادلة العقلية التى قربت اليه مقصوده وكذا فى مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام
العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفقيه كالجاهل بالاصطلاح وان كان من جملة اهل
هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد فى معرفة ان انفهام المعنى انما هو من جهة اللفظ لا غير وبما ذكرناه يندفع ما
يتوهم ان التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقى فكذلك فى المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل
هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقة فى الاستعمال او يغلبها ثم
ان آل الامر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايض فلا ريب
انه يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايض وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم يكن كك بل كان بحيث يتبادر
المعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذى ذكره الاصوليون فى باب تعارض الاحوال واختلفوا
فى ترجيحه على الحقيقة المرجوحة فى الاستعمال فالحق ان هذا مجاز والتبادر الحاصل فى ذلك ليس من علائم الحقيقة والذى
اعتبر فى معرفة الحقيقة هو التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كانت القرينة هى الشهرة والموجود فيما
نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما بينا لك سابقا لا مجال للتوهم ان يقول ان الجاهل بالاصطلاح اذا راى ان اهل
هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فينفى القرينة
باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه فى نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط وذلك لان اصل العدم لا
يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبنى على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يحكم بالحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل

العلم فى الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام فى محاورات
اهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع
كونها مجازا فى نفس الامر غير مضر مع ان هذا لا يتصور الا فى فرض نادر كما لا يخفى ولا يوجب القدح فى القواعد المبنية على
الغالب ويتنبه على ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز فى نفس الامر فان قلت
فاى فائدة فى هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتهر الى ان يفهم عنه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه
المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة فى الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة فى الاول مهجورة
وفى الثانى غير مهجورة فان قلت اذا كانت الحقيقة الاولى محتاجة فى الانفهام الى القرينة فهو ايض فى معنى المهجور فيصير
معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازى
فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة فى ذلك فان انفهام
الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقد ان يرمى مثلا ولما لم يتمكن ازالة الشهرة التى هى قرينة فى هذا المجاز حقيقة
فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقى كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيروانى ره واما ثانيا فلان
اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى ح ايض بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيئول بذلك مناب الاشتراك ولا يسقط عن
كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايض الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر فى اخبار الائمة مجازا راجحا فى
الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم فان الذى يصح ان يحمل كلامه
عليه دعوى شيوع استعمال الامر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينة وانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع
او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر فى كلامهم ايض مستعمل
فى الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر ح بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظ
ان من يقول بتبادر المجاز الراجح ايض لا يقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة
ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الاحوال فى حكم اللفظ اذا دار الامر بين الحقيقة
والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان
الظن يلحق الشى بالاعم الاغلب ومثل ما ذكرنا مثل المشترك اذا اشتهر فى احد معانيه مثل العين فى الباصرة او هى مع
الينبوع او هى مع الذهب فانه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن الى احد المذكورات لا الى غيرها من المعانى ومع ذلك
فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة
الاولى عن كونها حقيقة فتامل وافهم واستقم وبالتامل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة
السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايض اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها فى اصطلاح
لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة فى ذلك الاصطلاح كما عرفت فى التبادر والمراد صحة سلب المعانى الحقيقية
عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم فى نفس الامر احترازا عن
مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعانى الحقيقية حقيقة والاصل فى الاستعمال
الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان مؤداه صحيحا فى نفس الامر وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بوايين
فان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقية
الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازى لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض المعانى المشتركة

عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازا فلو ثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم
صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب
المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على
عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي
للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان
حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظ فلا يحتاج الى
اضمار الدور لكنه لم يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم يكتفوا في جانب المجاز ايضا بالموجبة
الجزئية ويقولون ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا
المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد
المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان
هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيه بحاله فانا اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ايهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم
صحة سلب المعنى الحقيقي فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بما
فيه اما اولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق من المجازات لا فيما علم الحقيقة
والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الاصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي ح ايضا
يدل على ارادة المعنى الحقيقي فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز لا يق ان المجازات قد تتعدد ففي الحقيقة لا يوجب تعيين
بعضها لان هذا القائل قد عين المجاز والمفروض ايضا ارادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع ان لنا ايضا ان نقول سلب
مطلق المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة ففيه انه يرد عليه ما سبق
من كونه خروجا عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية لا مط ومع ارادة
الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد اجيب ايضا
بان المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كك عرفا اذ لا شك في انه يصح عرفا ان يق للبليد انه
ليس بحمار ولا يصح ان يق ليس برجل ولا بشر او انسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان معرفة ما
يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معينا او تعدد بالاشتراك
فهم الكل اجمالا او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين
او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور بحاله ويمكن ان يق لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل
فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة بسبب عدم الانفهام العرفي فاذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه
مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الاصل والقاعدة
يثبت المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او
الحقيقية لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج
بالبال في حل الاشكال وجهان الاول ان يق ان المراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني
الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر
فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مط وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مط فاذا استعمل العين

بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية بمعنى
مجازيا بالنسبة الى العين بمعنى النابعة وان كانت حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى
الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد لو كان المراد كونه مجازا عنها بالفعل
واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اوردنا وما ذكرنا في المثال انما هو
من باب المثال فافهم وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة
جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة الى المعنى الحقيقي ذلك وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع اخر للحيوان القليل
الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى لكونه
حقيقة بالنسبة اليه ومما ذكرنا يظهر حال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي
في الجملة فيق انه علامة لكون ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة الى المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل
ان يكون للفظ معنى حقيقيا اخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه
حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركا
حتى يجعل ذلك منشا للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هذا التصور مبنى على قولهم جعل عدم صحة سلب الحقائق سلبا
كليا كما في المجاز واما لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ولا يحتاج الى اضمار الدور ولكنه لا يناسب اثبات حقيقة
مط بل يناسب اثباتها في الجملة فليعتبروا في المجاز ايض كك ويضيفوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل
ان معرفة كونه حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا الثاني ان يكون
المراد من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ معنى حقيقي ذو افراد
وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون
ذلك موضوعا له لا مثل انا نعلم ان للماء معنى حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان
الوحل خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه هل خرج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم
والرائحة هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايض لا يستلزم الدور فافهم ذلك وهذان الوجهان
مما لم يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني للمجاز فنقول
هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكك
اسئل موضوع لطلب شيء عمن شانه ذلك فيق اسئل زيدا او اسئل عمروا الى غير ذلك بخلاف اسئل الدار فنسبة السؤال
مجازا الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يق اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة
وهي ان الحقائق وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين بازاء معنى
خاص معين سواء كان المعنى عاما او خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة
فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن
والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي وان اسماء الله توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال
اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي باحد من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة
والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل
خصوصياته من العرب بل يكفي ان يحصل العلم او الظن برخصته ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقراء

كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل والا لتوقف اهل اللسان في محاوراتهم
على ثبوت النقل ولما احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة
مع عدم معرفة اهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين وذهب جماعة الى اشتراط نقل آحادها بوجهين احدهما انه
لو لم يكن كذلك لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا توضيحه انه لو لم ينقل من العرب فهو ليس
بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولا النقض بالصلوة والصوم وغيرهما
على مذهب غير القاضي وثانيا ان ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولة عن العرب لا جميع المجازات وثالثا انه انما
العربي فيما نقل بتخصيصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا انه لا يلزم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد
كونه عربي الاسلوب مع انه منقوض باشتماله على الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكوة والسجيل وخامسا انه لا
بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انا انزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه
الاية فيها بتأويل المنزل او المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائه وثانيهما
انه لو كان نقل العلاقة نوع كافيا لجاز استعمال النخلة في الحايط والجبل الطويلين للمشابهة والشبكة للصيد وبالعكس
للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد اجيب عن ذلك بان
ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص اقول الصواب في الجواب ان يقال ان المقتضي غير معلوم فان
الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فيه فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما
ينتقل فيه عن الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون
وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز ارادة
الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذا الحال في المشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا فيه ظاهرا ولذا
ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز في امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد
فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحايط
والجبل فان المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود
في الجبل والحايط وهكذا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان تكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار
كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة
والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس اظهر خواص
الابن والاب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان
التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من
الملزوم الى اللازم فلم يظهر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الا ترى ان استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض
علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان والعين
للربيئة باعتبار وصف كونه ربيئة وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وان كان
في صنف من اصنافها او في افرادها الشايعة الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرخصة
في مثل هذه الافراد من المشابهة والسببية والمجاورة ونحوها لا انه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات
بالدليل فلاحظ وتامل اذا تقرر ذلك فنقول قد اورد على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل الاسد للشجاع



فانه مطرد ومجاز فيتخلف الدليل عن المدلول وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فانهما
موضوعان لذات ثبت له الفضل والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر
فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شانه الجهل و
السخي لمن من شانه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء اقول لعل في القارورة منقول
وقد ترك المعنى الاول والايجاز الاطراد والتحقيق ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يتفق فيه ما يحصل
فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من اصنافه فلا ريب ان المجاز منحصر فيما حصل فيه الرخصة فهو مطرد وان اريد
انه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم جواز اسئل الجدار مثلا انما هو لعدم
مناسبة الاهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجرة واسئل الابريق ونحو ذلك فذلك
لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الا ترى انه يجوز ان يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل
الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من
سائر افراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف
ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة
اعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع للفظ غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى
او معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه او مجازا او حقيقة اذا كان واحدا دون المتعدد او التوقف لان الاستعمال
اعم المشهور الاخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى ره على الاول لظهور الاستعمال
فيه وهو وهم والثاني منقول عن ابن جني وجنح اليه بعض المتاخرين لان اغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالاعم
الاغلب وهو ايضا وهم ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل من الوضع مم والثالث مبني على ان المجاز مستلزم للحقيقة فمع
الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته واما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه ويترتب على ذلك لزوم
استعمال امارات الحقيقة والمجاز في التميز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل انما هو مستلزم
للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالوضع
مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الاول ان يعلم ان لفظا استعمل في معنى واحد او في معان متعددة ولم يعلم انه
موضوع لذلك المعنى او المعاني ام لا فيحتمل عندنا ان يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل ان يكون له معنى آخر وضع له
ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له اصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول
الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الاتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف
عليه اصلا والثاني ان يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور ايضا على وجهين احدهما انا نعلم ان له معنى حقيقيا
ونعلم انه مستعمل في معنى خاص ايضا ولا نعلم انه هل هو او غيره وتلك الجهالة انما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا
جهالة الوضع مثل انا نعلم ان ليلة القدر موضوعة لليلة خاصة واستعمل فيها ايضا مثل انا انزلناه في ليلة القدر
ولكن لا نعلمها بعينها فاذا اطلقها الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا او ليلة الاحدى والعشرين من رمضان
مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الاطلاق انها هي الموضوع له اللفظ او يقال ان الاستعمال اعم من الحقيقة اذ يمكن ان يكون اطلاقها
عليها من باب الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا اذا لم يكن من باب التنصيص والحمل الظاهرين
في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بان ليلة القدر هي هذه وذلك مثل ان يقول اقرئ في ليلة

الفقد هذه الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ره من قال بمقالته
القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقالة وهو كما ترى والثاني انا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ونعلم ان له معنى اخر
حقيقيا معينا في نفس الامر ايض ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايض حقيقة ام لا وذلك يتصور على وجهين احدهما ان نشك
في ان اللفظ هل وضع له ايض بوضع على حدة فيكون مشتركا ام لا مثل انا نعلم ان الصلوة معنى حقيقيا في الشرع وقد استعمل
فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام فاذا استعملت في الافراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها
ايض نعلم جزما انها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة الميت فهل هذا الاطلاق علامة الحقيقة بمعنى ان
المعنى الحقيقي للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود ايض او بمعنى انها موضوعة بوضع
على حدة لصلوة الميت ايض او الاستعمال الاعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لان الاستعمال الاعم من الحقيقة و
السيد ره يحملها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة المعلومة فليحقها بها والا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع
المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذا اذا رأينا اطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم اجراء حكم على الحقيقة المشكو
فيه على المشهور واجرائه على مذهب السيد ره على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها با
لقرائن على الثاني مثلا اذا رأينا ان الشارع حكم بوجوب نزح تمام البئر للخمر الخالية عن قرينة المراد مع علمنا بان المسكر
الماخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الامر بين ان يكون المراد ان الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع
احكام الحقيقة فيه لتيفرع عليه نزح جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد منه الخمر الواقعي اما بمعنى ان الخمر هو اسم للقدر
المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزح الجميع او بمعنى ان الخمر كما انه موضوع للمتخذ من
العنب المسكر فكذلك موضوع للفقاع ايض فح يتوقف حتى يظهر من القرينة ان اي المعنيين هو المراد من الخمر المطلق المحكوم
عليها بوجوب نزح الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل اللفظ في معنى او معان ما ذا وان المراد
بالمقام ما ذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذ اتحد المستعمل فيه المعلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن
المتنازع فيه اذ المجازية فيه مسلمة انما النزاع في ان له حقيقة ام لا وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية
فيه نعم وبما حققنا ظهر لك انه لا منافاة بين قول مشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال الاعم من الحقيقة في صورة تعدد
المستعمل فيه وقولهم بان المجاز خير من الاشتراك اما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا او فردا من افراد ما هو
القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان الاستعمال اعم
من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه بمجرد الاطلاق الاسم عليه
واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازا كما لو سلم كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وشك في
كونه حقيقة في الندب ايض لاجل الاستعمال فمرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانه اعم الرد على السيد
ومن قال بمقالته فاذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال الا التوقف لانه لا يمكن ترجيح المجازية
بدليل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الامر
ولا باس ان نشير الى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك ره قال في منزوحات البئر واعلم ان النصوص انما
تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه باطلاق
الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك
انتهى ونظير ذلك لبعض قال في رد من اوجب نزح الجميع للفقاع مستدلا باطلاق الخمر عليه في الاخبار وانت خبير

بعدم

بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق اعم وقوله والمجاز خير من الاشتراك ويظهر وجهه بالتامل فيما حققناه واما نظر
جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال بتلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقة او الفقاع خمرا كذلك
بل وجه استدلالهم هو ان الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضي اعتبار المشابهة في جميع الاحكام لو وقعت في كلام الحكيم
او الاحكام الظاهرة الشايعة ومنها حكم النجاسة ومقدار النزح فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلثة احدها
الاجمال لعدم تعيين وجه الشبه والثاني العموم لو وقعت في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشايعة
وهو اظهر الاحتمالات ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة **قانون** قد ذكرنا ان الاصل في التفهيم
والتفهم هو الوضع وايض الاصل والظ يقتضيان عدم ارادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لاكثر من
معنى حتى يكون مشتركا او منقولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علاقة حتى يكون مجازا فحيث
علم وجود هذه المخالفات وارادة هذه الامور من اللفظ بقرينة حالية او مقالية فهو وان احتمل ارادة هذه الامور
كما تقدم واما لو كان الاحتمال والترديد بين هذه الامور المخالفة لاصل الموضوع له المتجددة الطارية له الحاصلة
بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الاصوليون بتعارض الاحوال يحصل من دوران اللفظ
بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاضمار وان كانا قسمين من المجاز
لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردوهما من اقسام المجاز وجعلوهما قسيما له وذكروا لكل واحد منها مرجحا
على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك لكثرته واوسعيته في العبارة وكونه افيد لانه لا توقف فيه ابدا بخلاف المشترك
والاشتراك ارجح من المجاز من حيث ابعديته عن الخطاء اذ مع عدم القرينة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد
يكون غير مراد في نفس الامر وان المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك ارجح من النقل
لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب وفي نسخ الوضع الاول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان
المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون اولى وان الاشتراك اكثر من النقل والاضمار ارجح من الاشتراك لاختصاص
الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمر وتعميمه في المشترك وان الاضمار ايجاز وهو
من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لانه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاحتياج
النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز يفتقر الى قرينة صارفة وهي متيسرة والاول متعسر والمجاز
فوائده اكثر من النقل ويظهر من ذلك ترجيح الاضمار عليه ايض والتخصيص ارجح من النقل لانه ارجح من المجاز وهو ارجح
من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز اذا لم يعرف
قرينته يحمل على الحقيقة وهي غير مرادة والتخصيص ارجح من الاضمار لكونه ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك
من الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر اذ اكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر
وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه ابداء كون صاحب المزية الكاملة اولى بالارادة للمتكلم فلا بد من حمل
كلامه على ما هو اكمل واحسن واتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو اخس وانقص واقل فائدة الا في حال الضرورة وحال
الضرورة نادرة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وفيه انا نمنع ان غالب المتكلمين في غالب كلماتهم
يعتبرون ذلك فان قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للاصولي هو ملاحظة كلام الله وهو حكيم قلنا ان
الحكمة لا تقتضي ذكر الاتم والاحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الانقص نعم اذا كان المراد اظهار البلاغة للاعجاز ونحوه
فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلو عن التعقيد اللفظي والمعنوي وما يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية

ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصولي
ومع تسليم ذلك فنمنع حجية مثل هذا الظن والتحقيق ان المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين
ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك التخصيص اغلب افراد المجاز في العام لا مطلقا واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم
بل وندرتها معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه على الاضمار ايض ويقدم التخصيص
على غيره من اقسام المجاز وغيرها الا ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب مما حجيته مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية
اصالة الحقيقة مع احتمال ارادة المجاز واخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع فهذه الامور المخالفة له الطارية عليه
ايض من جانب الواضع ولذا يقال ان المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدودة فكذا
يكتفى في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والاصل عدم الوضع الجديد وعدم تعدده وعدم
الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من الفقهاء وبالجملة فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة
الالفاظ خصوصا على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بالدليل مع انه يظهر من تتبع تضاعيف الاحكام
الاحكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلاحظ وتامل وان شئت ارشدك الى موضع واحد منها وهو ما دل على
حلية ما يباع في اسواق المسلمين وان اخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى اسحق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح انه قال
لا باس بالصلوة في فرو اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام قلت فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها
المسلمون فلا باس ويدل على ذلك العرف ايض فلاحظ **قانون** كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد ان يحمل على
ما علم ارادته منه ولو كان معنى مجازيا وان لم يعلم المراد منه فلا بد من ان يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص
فيه او لم يثبت بل كان هو اصطلاح اهل زمانه وان لم يعلم ذلك ايض فيحمل على اللغوي او العرفي ان وجد احدهما بضميمة
اصالة عدم النقل فاذا وجد احدهما واتحد فهو وان تعدد فيجري في تحصيل الحقيقة باستعمال امارتها او القرينة
المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح او التوقف وان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعة فهو محل النزاع
في ثبوت الحقيقة الشرعية والا فالمشهور تقديم العرف العام لاقامة الاستقراء ذلك وقيل بتقديم اللغة لاصالة عدم
النقل والاول اظهر واما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم ان النزاع في الثبوت مط والنفي مط والحق
كما يظهر من بعض المتاخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو ان كثيرا من الالفاظ المتداولة على لسان المتشرعة اعني بهم من
تشرع بشرعنا فيها كان اوعاما صارت حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل
الصلوة في الاركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص الى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع اياها في ازاء هذه
المعاني بان نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة او استعملها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر
استعمالها فيها الى ان استغنى عن القرينة فصارت حقايق او لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه باحد من الوجهين فكان
استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع اذا وجدت في كلامه بلا قرينة فان قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على
هذه المعاني والا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية واقوى ادلة النافين
اصالة عدم النقل واقوى ادلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانا اذا سمعنا
هذه الالفاظ في كلام الشارع يتبادر في اذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرائب بحيث
لا يحتاج الى البيان اذ من الظاهر ان المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فاذا سمع
النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر الى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن باحد الازمنة الثلثة لا يلزم منه كونه



حقيقة فيه عند اللغوي ايض وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر ان ذلك التبادر لكثرة استعمال الش لا لاجل الف
المتشرعة بهذا المعنى ثم اغرب وقال ان التبادر معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم بعنى وضع الش وهو مقلوب عليه
بان التبادر معلوم وكونه من اجل وضع الش غير معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت
الحقيقة الشرعية في الجملة واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الش ان مثل الصلوة والصوم
والزكوة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل ربما يقال انها كانت حقايق في هذه المعاني
قبل شرعنا ايض لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها وفي غيرها من الالفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين
ومن بعدهما مما لا ينبغي الشك فيه كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب والسنة والكراهة ونحو ذلك فثبوت
الحقيقة فيها في كلامهما ومن بعدهما ايض محل تامل فلا بد للفقيه من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم ان ما ذكرنا
من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالاول منهما في غاية البعد بل الظ هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة الا
فيما علم انه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى ان استغنى عن القرينة فان علم انه كان بعده فيحمل على الحقيقة والا فيمكن
صدوره قبله وح فيمكن ارادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن ارادة المعنى اللغوي والاصل عدمها فيحمل على اللغوي
وهذا اقرب فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا وليتامل وليتتبع لئلا يختلط الامر والله الهادي ثم اعلم انه قد نسب الى بعض
المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان الش لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المخترعة بل يقول انه استعملها في المعاني
اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعا
والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بانه
يلزمه ان لا يكون المصلي مصليا اذا لم يكن داعيا فيها كالاخرس او لم يكن متبعا كالمنفرد وهو بط ويلزم هذا القائل نفي
التركيب في الماهيات المخترعة عند الش ويظهر الثمرة في امكان جريان اصل العدم في اثبات الاجزاء والشرايط وعدمه وبيان
ذلك انه لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من الش واما موضوعات الاحكام فان كان من
قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كالبيع والارش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الش
لافادة الحكم او لافادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وان كان من قبيل العبادات كالصلوة
والغسل ونحوهما فهو ايض كنفس الاحكام فانها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها
ايض الى اللغة والعرف كالمعاملات لانه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر انه يغايرها بما يثبت عنده من الشرايط
فان قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع واحداثها فيصير العبادات من باب مركب ذي اجزاء ينتفي بانتفاء احد
اجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع اجزائه وشرائطه فاذا شك في كون شيء جزء له او شرطا لا يمكن
القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان واما
على القول بعدم تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في
ثبوته من الشرايط الخارجة باصل العدم كالمعاملات واما ابتناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية وعدمه بان يق بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل
والوضوء فكيف يحملها على الدعاء والغسل بفتح الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي
لا بد ان يحمل على الشرعي لكونه اشهر مجازاته واشبعها فهو غريب لما عرفت من انه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثة

ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا الثاني والبناء على المشهور من كون تلك العبادات مهيات محدثة فهل يجوز اجراء
اصل العدم فيها بمعنى انا اذا شككنا فى كون شئ جزء لها او شرطا لصحتها فهل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من
الاتيان بما يوجب اليقين بحصول المهية فى الخارج فيه خلاف و لا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهى انهم اختلفوا
فى كون العبادات اسامى للصحيحة او الاعم منها وهذا الخلاف ايض لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفيه
بثبوت الحقيقة المتشرعة ومطلق استعمال الش تلك الالفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى انه متى اطلق لفظ دال على تلك
الماهية المحدثة فهل يراد الصحيحة منها او الاعم والثمرة فى هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد
عدم العلم بالفساد لصدق المهية عليها او لا بد من العلم بالصحة فمع الشك فى مدخلية شئ فى تلك المهية جزء كان او شرطا
فلا يحكم بمجرده بذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الاول للشك فى الصحة وما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة
بين الشك فى الجزء والشرط وان الاول مضر على القول الثانى ايض فلعله مبنى على ان المركب لا يتم الا بتمام الاجزاء فكيف
يصدق الاسم على الثانى مع الشك فى جزئية شئ اخر له وفيه انه مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب
انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الاسم فى التعارف الا ترى ان الانسان لا ينتفى بانتفاء اذن منه والاصبع عنه بل
مثل راسه ورقبته والحاصل انه لا ريب فى ان الماهيات المحدثة امور مخترعة من الش ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف
بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الش يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية لكنهم
اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين احدهما ان نقول اذا وضع الش اسماء لهذه المركبات واستعمل فيها بمناسبة فهو يريد
تلك المهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور فى الحيثية المذكورة وهذا القدر متيقن الارادة ولكنه لما كان المهية عبارة
عن المركب عن الاجزاء باجمعها من دون مدخلية الشرايط والشرايط خارجة عنها ولا مانع من وضع اللفظ بازاء المهية مع
قطع النظر عن كونها جامعة للشرايط ولا من وضعه بازاء المهية مع ملاحظة اجتماعها لشرايط الصحة فاختلفوا فى ان الالفاظ
هل هى موضوعة للمهية مع اجتماع الشرايط او المهية المطلقة فمراد من يقول انها اسام للصحيحة منها انها اسام للمهية المجتمعة
لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة المهية من حيث هى ومراد من يقول بانها اسام للاعم انها اسام لنفس المهية
الصحيحة من حيث هى قابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل ان الاول يقول بان الصلوة مثلا
اسم للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرايط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة وغير ذلك لا انها اسم
للاركان المخصوصة حال كونها جامعة للاجزاء والشرائط معا والثانى يقول بانها اسم للصلوة بدون اشتراط اجتماعها
للشرايط ولا مع الشرائط فح تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك فى شرطية شئ لصحة المهية فعلى القول بكونها اسامى للصحيحة
الجامعة لشرايط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع لنفى امتثال الامر بها ولا يحصل الا مع العلم باجتماع الشرائط
الصحة واما على القول الاخر اعنى وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرايط فيحصل الامتثال الامر الوارد
بالعبادة بمجرد الاتيان بها وبما علم من شرائطها وما يقال ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط معناه الشك فى
تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك فى ان لهذا الشئ شرطا يتوقف صحته عليه ام لا والوجه الثانى ان مع قطع النظر
عن الشرايط ايض قد يحصل الاشكال بالنظر الى ملاحظة الاجزاء فان النقص فى اجزاء المركب قد لا توجب سلب اسم
المركب عنه عرفا كما ذكرنا فى الانسان المقطوع الاذن او الاصبع فالصلوة اذا كانت فى الاصل موضوعة للمهية التامة
الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص فى بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للاعم من الصحيحة فيرجع الكلام الى
وضعها لما يقبل هذا النقص لكن لا يوجب خروجها من الحقيقة عرفا وذلك لا يستلزم كون الناقصة مامورا بها او مطلوبة

لان مجرد صدق الاسم عند الش لا يوجب كونها مطلوبا له ويظهر الثمرة ح فيما لو نذر احد ان يعطى شيئا بمن راه يصلى فراى
من صلى و نقص طمانينته فى احدى السجدتين مثلا او لم يقرء السورة فى احدى الركعتين فيبرء النذر بذلك لا يستلزم كون تلك
الصلوة مطلوبة للشارع ومامورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مامورا او مطلوبا يحصل به الامتثال معنى
اخر اذ لا بد فى الامتثال مضافا الى صدق الاسم كونها صحيحة ايض ويتفاوت الاحكام بالنسبة الى الامرين ويظهر الثمرة
فيما لو اريد اثبات المطلوبية والصحيح بمجرد صدق الاسم فيما لو شك فى جزئية شئ للصلوة ولم يعلم فسادها بدونه
فعلى القول بكونها اسما للاعم يتم المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرايط فلا لعدم معلومية
تمامية الاجزاء ح وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التى قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة ثم ان الاظهر عندى
هو كونها اسامى للاعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب عما لم يعلم فساده وصحته بل واكثر
ما علم فساده ايض وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول بكونها اسامى للصحيحة لزوم القول بالف مهية لصلوة
الظهر مثلا فصلوة الظهر للمسافر شئ وللحاضر شئ اخر وللحافظ شئ وللناسى شئ اخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض
والمحبوس والمظهر والغريق الى غير ذلك من اقسام الناسى فى جزئيات مسائل النسيان والشاك فى جزئيات مسائله وهكذا
الى غير ذلك واما على القول بكونها اسامى للاعم فلا يلزم شئ من ذلك لان هذه احكام مختلفة ترد على مهية واحدة مع
ان الصلوة شئ والوضوء والغسل والوقت والساتر والقبلة وغيرها اشياء اخر وكذلك اتصاف الصلوة بالتلبس بها فالظ
ان لكل شئ منها اسما اخر ولا دخل فى اشتراط شئ بشئ اعتباره فى تسميته به ومما يؤيد كونها اسامى للاعم اتفاق الفقهاء على
ان اركان الصلوة هى ما تبطل الصلوة بزيادتها ونقصانها عمدا او سهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا و
لا ريب فى كونها منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقى وان لم يكن صحيحا فان من انحنى
فى الصلوة بقصد الركوع لاجل اخذ شئ من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يوجب
بطلان الصلوة من اجل زيادة الركن فالمراد اطلاق الاسم فى عرف المتشرعة حقيقة وهو لا يتحقق الا مع كون الركوع اسما للاعم
من الصحيحة واحتجوا بالتبادر وصحة السلب عن العارى عن الشرائط وكون الاصل فى مثل لا صلوة الا بطهور الاستعمال
فى نفى الحقيقة لانه المعنى الحقيقى فى الاولين منع ولعل المدعى لذلك انما غفل من جهة الاوامر فان الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا
فاسد لعدم انحصار محل النزاع فى الاوامر فالامر قرينة لارادة الصحيحة وذلك لا يستلزم وضعها لها واما قوله لا صلوة
الا بطهور فيتوجه المنع فيما ادعوه فى خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله لا عمل الا بنية و لا نكاح الا
بولى و لا صلوة لجار المسجد الا فى المسجد وغير ذلك فان القدر المسلم فى اصالة الحقيقة انما هو فى مثل لا رجل فى الدار واما
مثل هذه الهيئات التركيبية التى نفس الذات موجودة فيها فى الجملة جزما وليس المراد فيها الا نفى صفة من صفاتها فلا يمكن
دعوى اصل الحقيقة فيها وفيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما اتم فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه
هذا الاحتمال الضعيف وهو كونها اسامى للصحيحة بحيث يمكن عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل ومع الشك
فى حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه فى العرف ولذلك تداولها العلماء هذا التداول فى مبحث
المجمل والمبين ولم يحملوا ارادة نفى الحقيقة والذات الا على تقدير هذا القول الضعيف وفى ذلك ايض لان الاصل الحمل على
الحقيقة بل الاصل هنا خلافه بل لان دعوى كون هذه الالفاظ اسامى للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبارة على
مقتضى الحقيقة القديمة التى هى الموضوع له للكلمة لا فقالوا بان حملها على نفى الذات ح ممكن فح نقول حمل هذه العبارة
على نفى الذات مع كونها ظاهرة فى نفى صفة من صفاتها انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحة والا فهى منساقة

بسياق نظائرها سيما قوله ع لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد فاذا اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة
القديمة فذلك يوجب الدور الا ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل
وبقي الباقي فيهذا نقول ان مثل قوله ع لا صلوة الا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر وباق على
مقتضى الاصل فلا ريب ان ذلك خلاف الانصاف فان هذه في جنب الباقي ليست الا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك
لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة
من العبادات والانصاف ان كون هذه منساقة بسياق النظاير من الادلة على كون العبادات اسامي للاعم فهو على ذلك
ادل مما اراده المستدل وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست
بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيحة كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلوة وشككنا ان السورة ايض
واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلوة الخالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جامع
جميع الشرايط ثم اعلم ان الشهيد ره قال في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا يطلق على الفاسد
الا الحج لوجوب المضي فيه فلو حلف على ترك الصلوة والصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو افسدها بعد ذلك
لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد واما لو تحرم في الصلوة او دخل في الصوم مع مانع
من الدخول لم يحنث قطعا انتهى والظ ان مراده اكتفى بمسمى الصحة في الحنث يعني لو حلف على ترك الصلوة مثلا في مكان
مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول واقول يظهر من قوله ره الا الحج لوجوب المضي فيه ان كلامه في الاوامر والمطلوبات
الشرعية وان مرادهم ان الفاسد لا يكون مطلوبا له الا في الحج فانه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح
ولو لاغراض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لجواز اكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك ونحو ذلك وفيه
لانه ره ان كان اراد من الاطلاق اعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها
في كلام الله والمتشرعة فوق حد الاحصاء وان اراد منه الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل
اذ محض الامر بالمضي لا يوجب كون اللفظ حقيقة فيه فظهر ان مراده الاطلاق على سبيل الطلب في المطلوبية فان
التسمية في كلام الشهيد ما لا يقابل بالانكار ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح
لابان بن عثمان عن الفضيل بن يسار عن ابي جعفر ع قال بني الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية
ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع وتركوا هذه يعني الولاية فان الظاهر الواضح ان المراد بالاربع
هو الاربع من الخمس والتحقيق ان عبادة هؤلاء فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاخذ بالاربع على هذا
الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسامي للاعم وذلك لا ينافي كون المط في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في التسمية بالاعم
كما نشير اليه من ان التسمية عرفية وان كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله ع دعي الصلوة ايام اقرائك فان صيرورة
الصلوة صحيحة انما يكون بان لا تكون في ايام الحيض والتسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى ان
الصلوة التي لا تكون في حال الحيض اتركيها في حال الحيض بل المعنى اتركي الصلوة في حال الحيض وادعاء ان التسمية واثبات
الشرط هنا قد حصلا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعا وطبعا وما ذكر انما يصح اذا قيل معنا
ان الاركان المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة على القول بكونها اسما للصحيحة
لا تفعليها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه الايام انما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الايام واما
على القول بكونها اسما للاعم فلا يرد شيء من ذلك اذ يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام ومما ذكرنا

يظهر

يظهر مما في قوله ره لانه لا يسمى صلوة شرعا ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه الى ان الظ من حال المسلم في نذر الفعل
او الحالف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث انما هو لاجل الصحة وعدم الصحة لا لانه ليس بصلوة فنقول ان من عدم الصحة لا
نفي الذات فلو نذر احد ان يصلي ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للاعم ايض يقولون بان الفاسدة لا تكفي وكذا
لو نذر ان يعطي مصليا شيئا فلا يبرء نذره باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر
لعدم المعرفة بحال المصلي او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في حقيقة العبادة ولا مرجح عنده لاعتبار
الصحة عنده او عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف ان لا يبيع الخمر فيحنث ببيعها وان كان بيعها فاسدا
كما ذهب اليه الاكثر لا لاجل تحقق البيع ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظ ان ذلك ايض
لكون البيع اسما للاعم وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات ايض ومما يؤيد كونها اسامي للاعم انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين
على ترك الصلوة في مكان مكروه او مباح مثلا وحصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين
نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق
اليمين بها اذ هي انما تتعلق بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم تحقق الصلوة
الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو مراد القائل ويجري هذا الكلام
في المعاملات ايضا ان قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها ايض ومما يؤيده ايضا انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش
عن احوال المصلي اذا اراد ان يعطيه شيئا لاجل النذر واذا لم يعلم مذهبه في صحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على
الصحة لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الآراء فاذا راى من نذر
شيئا للمصلي رجلا صالحا يصلي بجميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة بلا وضوء او مع الوضوء
وهو يرى بطلان الصلوة به وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهده الصحة والمفروض ان المعتبر في وفاء الناذر على
تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذا ملاحظة غيره من الاختلافات في الاجزاء وساير الشروط
ولا ريب ان الصحيح من العبادة ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف الى الآن
على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم و
لعله لاجل ذلك لا يتفحص المؤمنون في الاعصار والامصار على مذهب الامام في جزئيات مسائل الصلوة مثل انه هل يعتقد
وجوب السورة او ندبها او وجوب القنوت وندبه ويأتمون به بعد ثبوت عدالته نعم اذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء
فيما يعتقده باطلا مثل ما لو ترك الامام السورة او نحو ذلك فما لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلوته لانه ثم
ممن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه وان كان صحيحا عند الامام فليس هذا الامر جهة كفا
مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لانه لا يصح الاقتداء حتى يعلم انه صحيح على مذهبه بقي الكلام في بيان
بعض ما اشار اليه الشهيد ره وهو امور الاول انه يستفاد منه ان الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات
ايض وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله ره وساير
العقود على الى الماهيات الجعلية ايضا الثاني ان الخلاف في كون الالفاظ اسامي للصحيحة او الاعم لا يختص بمثل
الصلوة والصوم بل يجري في ساير العقود ايض وهو ايض كذلك قال المحقق ره في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العقد
ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبرء بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني
ره في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى

ابى

الى هذا السامع عند الطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى ارادة الفاسد لم يسمع اجماعًا
وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ
المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة اقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر والغالب في المسلمين
ارادة الصحيح فينصرف اليه لا لان اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا واما ما ذكره الشارح من دعوى
التبادر فان اراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وان اراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة
الاقرار ايضا لما ذكرنا كنظائره واما تمسكه بعدم صحة السلب فلم المحقق معناه لانا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في
الاختصاص وهو لا يثبته واما قوله رة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في
تقسيم المعنى فيما اطلق المقسم بل اعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه ان المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطلق
عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد ان يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما
فهو مع انه لا يساعده ظاهر كلام رة اول الكلام الثالث ان الدخول في العمل على وجه الصحة يكفي في كونه صحيحا اقول والاظهر
عدم الاكتفاء فان الدخول على وجه الصحيح غير الاتيان بالفعل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وقع على الثاني فان الصلوة
والصيام مثلا من باب القران المحمل وضعه للمجموع وللكلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من ابعاضه بل هما
اسمان للمجموع وعلى ما ذكره يلزم الحنث وان لم يتمها فاسدا ايضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يق
انه لا يحصل الحنث على المختار ولو اتمه فاسدا ايضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيه كلام رة ومن وافقه من ارادة الصحيح
في امثال ذلك وان بني على المختار اذا عرفت هذا فاعلم ان الظاهر انه لا اشكال في جواز اجراء اصل العدم في ماهية العبادات
كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر انه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الاوائل والاواخر ولم نقف على تصريح بخلافه
في كلام الفقهاء واما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو اما مبني على مسئلة الاحتياط
والقول بوجوبه وستعرف ضعفه او تاييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في
اثبات اصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلوة العيدين خلافا للشافعي وفي مسئلة المنع عن صلوة الاضحى وغير ذلك
واما استدلالهم بالاصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع
الانفراد اذا وافقنا الدليل فكيف وجل الاصحاب لو لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالاصل لا يفرق بين
العبادات وغيرها فنقول ان من اليقينيات انا مكلفون بما جاء به محمد ص من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان
سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة ماهية العبادات وكما يمكن ان يق التكليف بالعبادات
امر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم
لنا ولا يحصل الامتثال بها الا باتيانها بماهياتها كما وردت وكما ان انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة
وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الادلة وحصول الظن بسبب رجحان
الدليل على المعارضات او بسبب اصالة عدم معارض اخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات
التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجيء الكلام في ذلك
مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول انه لا مانع من اجراء اصالة العدم في اثبات
ماهية العبادات كنفس الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة قاطع لاصالة العدم السابق
فيصير الاصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرئ فمثله موجود في الاحكام ايض فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل

واحد واحد من الاحكام الفقه علم اجمالا بالضرورة من دين محمد ص قاطع ولذلك اشترطوا في اعمال اصل البرائة واصالة العدم
في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة او لا فنحن نعلم جزما ان لغسل الجمعة مثلا احكاما من الشارع ولا نعلم فبعد البحث والفحص
وعدم رجحان دليل الوجوب نقول ان الاصل عدم الوجوب والاصل عدم معارض اخر يترجح على ما ظهر علينا من ادلة
الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم
المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى اصل البرائة واصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من تلك
الادلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجماعات المنقولة بانضمام ما وصل الينا
من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهية الصلوة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء
المعلومة وشككنا في ان الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو ايض من الواجبات كما ذهب اليه بعض
العلماء ام لا ورأينا ان دليله على الوجوب معارض بدليل اخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال
الوجوب لامكان ثبوت دليل اخر يدل عليه ثم يجوز لنا نفيه باصل العدم واصالة عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم
ويحصل من مجموع الامرين الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير وان قلت يلزم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس
الحكم مع انا نقول لم يثبت انقطاع البرائة السابقة وعدم اشتغال الذمة السابقة الا بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعها
راسا حتى يق لا يمكن التمسك بالاصل لانقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايض فانه من المعلوم ان
اصل العدم في الاحكام الشرعية ايض انقطع بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان الاصل عدم
هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم وماهية العبادات
هذا مع ان لنا ان نقول في الاخبار ايض ما يدل على بيان الماهية وان العبادات هي هذه مثل صحيحة حماد الواردة في بيان
آداب الصلوة ونحوها فحينئذ يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصالة العدم وقد ظهر مما ذكرنا امكان
اثبات ماهية العبادات بضميمة اصل العدم مط سواء حصل للناظر من جهة خبر ان هذا هو الماهية او حصل الظن من جهة
مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزء جزء واصالة عدم شيء اخر واما ما يق ان السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم معناه
فان اراد انه لا بد ان ينعقد الاجماع على ان هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا الى مثل هذا الاجماع ولم يدعه احد من العلماء
وان ادعاه احد فهو ايض ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية او من الاصل ولا يتم الا بضميمة اصالة عدم دليل اخر يدل
على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه ان هذا ليس
اثبات الماهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتمالها على المستحبات التي ليست داخلة في
ماهية العبادة مع ان ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين وجوب الجهر في شيء من الاجزاء مثل الجهر ببسم الله في
الصلوة الاخفاتية وبطلان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعد اكمال السجدتين مع ملاحظة القول بلزوم
وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان دليله باطلا
لكان الماهية كذا وفي ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون الماهية اجماعية عند
الخصم اذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفة الخاصة دون
سائر المخالفات وذلك لا يثبت الماهية مط ان ظهور بطلان دليل المخالف غالبا انما هو بحسب اجتهاد الخصم وقد يكون
الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايض بالنظر الى دليل الخصم
فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ثم يزيد شناعة ذلك لو تعدد الاقوال ازيد من اثنين كما في الجهر ببسم الله

الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمة والوجوب الاستحباب وان قلنا الاجماع ح يحصل بتكرر الصلوة فيصير الامر
اشنع وما لهذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والحرج والترجيح بلا
مرجح واما ما اورد على اعمال الاصل في ذلك بانه انما يتم اذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع انه معارض
باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان شغل الذمة اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه ففيه مع ان المحقق في محله كما سيجيء
انشاء الله حجية الاستصحاب مط ان مرادهم من عدم حجيته في اثبات نفس الحكم الشرعي ان يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل
ان يقال ان المذي غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت لعدم كون المذي ناقضا
واصل العدم منفردا لا يثبت به الماهية بل هي بضميمة سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مقلوب على المعترض بانه
كيف يجوز التمسك في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلا بعد تعارض الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيحكم با
لاستحباب فان الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين
نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب واصالة العدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارضة باصالة
عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه ان الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل احدهما هو الاصل
دون الاخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن ان يق الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان
بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستصحاب الابقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمة اليقيني
وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتض لليقين بابراء الذمة اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضميمة
سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان شغل الذمة بازيد من ذلك لم يثبت من الادلة واصل
البرائة السابق لم ينقطع الا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمة به وما ثبت علينا من الادلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا
بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك في اثبات ماهية العبادات بطريق اخر وهو ان يرجع الى اصطلاح
المتشرعة فيق المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول
بثبوت الحقيقة الشرعية فظ واما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه اقرب مجازاته و
اشبعها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مط وعلى القول
بكونها اسامي للاعم من الصحيحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير
مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفى الشرط المحتمل بالاصل وانما قلنا انه لو كان الحيرة والاشكال
في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسامي للاعم فلان غاية ما يتبادر من الصلوة مثلا هو ذات الركوع
والسجود فيخرج صلوة الميت وكك يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها فعل كثير يمحو صورة الصلوة ولا
يثبت بهما ماهية الصلوة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة
الشرعية انما هو في المعنى المحدث الذي ابدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور وارادة ذلك المعنى دون المعنى
اللغوي ومعنى اخر التصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكنه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع الى
عرف المتشرعة والشارع انما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصور الكنه شرطا في كونه مرادا
من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فنقول اذا بينا سابقا ان الماهية بالرجوع
الى مصطلح المتشرعة او الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الاول بيان تلك الماهية المخترعة وتميزها من بين ما هي
صنفه من المخترعات مثل ان يقول المعنى المخترع الذي نقل الشارع اسم الصلوة هل هو ذات الركوع والسجود او المشروط



بالقبلة والقيام فنرجع الى عرف المتشرعة ونثبت به مراد الشارع والثاني ان بعد بيان ان المراد ايهما قد يقع الاشكال في
كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل انا نعلم ان ذات الركوع والسجود هو معنى الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة
المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ماء السيل في مسئلة عدم
صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثاني لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميت لا يناسب
المقام واما ثانيا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة تابعة لما هي عليه عند
الشارع فان كانت عند الشارع هي الصحيحة فكك عند المتشرعة وان كانت الاعم فكك عند المتشرعة واختلاف عرف المتشرعة
وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينا سابقا ان الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وان اضربها
عقلا والمعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يق ان هذه التسمية
شرعية وليست بعرفية حتى تجعل من الامور العرفية لانا نقول المسمى شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية
على طريقة العرف والعادة فان الشارع من اهل العرف فالمسمى وان كان من الامور التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق
التسمية هو الطريق العرفي فافهم وبالجملة لا فرق بين العبادات والمعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى
العرفي للغسل فقيل يدخل فيه العصر في الثياب وقيل في مهيته اخراج الماء منه وقيل يحصل بماء المضاف وقيل يشترط الاطلاق
وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة
اهل العرف واغلبهم فكك يؤخذ في الفاظ العبادات ما هو متداول عند المتشرعة سواء قلنا بانها اسامي للصحيحة او
الاعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرعة لو كان الصلوة المتلبسة بالركوع والسجود والقيام والقراءة والتشهد والسلام
مع كونها مصاحبة للطهارة من الحدث والخبث وحصل الشك في ان الماهية هل يتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان
مباح ايض فيمكن اجراء اصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المتبادر من
الصلوة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام ايض جزء لها ام لا او في
كون السورة ايض جزء لها ام لا وهل هو مشروط بشيء اخر ام لا نعم اذا علمنا مدخلية شيء اخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن
اجراء اصل العدم ح ويجب ابراء الذمة بالاتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم ان الفرق بين الشك في الجزء والشرط
ايض قد عرفت انه لا وجه له لما نبهناك عليه هناك واشرنا اليه في المقدمة ايض مع ان تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال
ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن الماهية والجزء داخل فيها وانت خبير بان الشرط ايض قد يكون داخلا في الماهية
فان قولنا الطمانينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما
يمكن ان يق يجب الطمانينة في القيام بعد الركوع يمكن ان يق يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا
تتميم يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التاييد والاشارة والاشعار كون ماهية الصلوة مثلا هو
التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق ذلك كل مجرد حصول الماهية واما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات
فشروط وزوايد ولعله الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وان بانتفاء
كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات احكام اخر فليتامل تذنيب ان الاول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع
على غيره وهو فيما اختص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي احدثه انما هو لاجل تفهيم
المكلفين المخاطبين فاذا خاطبهم به فلا بد ان يحمل على ارادة هذا المعنى واما فيما لم يختص به بل كان عرفا لاهل زمانه
ايض كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافقه طائفة من قومه مع عرف طائفة اخرى

منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعراق فاذا خاطب الامام ع مع كونه من اهل المدينة مع من كان من اهل العراق فهل يقدم عرف الراوي او المروي عنه فيه اشكال والحق الرجوع الى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف الثاني اذا اطلق الشارع لفظا على شيء مجازا مثل قوله الطواف بالبيت صلوة وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر ان المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بما يساويهما في الاحكام الشايعة لو كان المشبه به حكم شايع والا فالعموم والاوجه الوجه الاخير والظاهر انه اذا قال فلان بمنزلة فلان ايضا كذلك بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناء مط

**قانون** اختلفوا في جواز ارادة اكثر من معنى من معاني المشترك في اطلاق واحد على اقوال وتحقيق الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الاولى ان المشترك حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفت ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له اي فيما عين الواضع اللفظ للدلالة عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقيد الثاني لاخراج المجاز فان دلالته على المعنى ليس بنفسه بل انما هو من جهة القرينة واما المشترك فانه وان كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأ من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك انما هي لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه اجمالا لا لنفس الدلالة فان الدلالة حين الاطلاق حاصلة اجمالا لكنها غير معينة حتى تنصب القرينة بخلاف المجاز فانا اذا علمنا من قرينة ان المعنى الحقيقي غير مراد فنتوقف في المعنى المراد حتى تعين بقرينة اخرى ولا يحقق لنا من نفسه شيء لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال ان المجاز يحتاج الى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة اذا اجتمع فيه الحيثيتان لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السكاكي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد الوضع واما القيد الاخير فهو لاخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وان كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحيثية كما اشرنا اليه في اول الكتاب الثانية ان اللفظ المفرد اعني ما ليس بتثنية وجمع اذا وضع لمعنى كلي او جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع ان يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ الموضوع بازاء معنى كلي او جزئي مدخلية لشيء اخر او كان للمعنى شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد دلالة اللفظ عليه ايضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا اقول ان الواضع يصرح باني اضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط ان لا يراد معه شيء اخر وبشرط الوحدة ولا يجب ان ينوي ذلك حين الوضع ايضا بل اقول انما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى يكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين ايضا من ان الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو المعنى في الصورتين فان الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي حقيقي وان كان قد يكون الموضوع له كليا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين الحاصلتين من ملاحظة انضمامه مع الغير وعدمه انما هو باعتبار المعتبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس الا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فان شئت توضيح ذلك فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وضعت هذا الاسم له بشرط ان يراد الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار

الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والاصل عدمه والحاصل ان المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى حالة الوحدة لا بشرط الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في انه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضا وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل انه لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب وتصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاتهم الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذا عرفت هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعتبرة في المجاز او نوع من انواع جنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا اذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكنا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في الربيئة فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك وجدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركبا حقيقيا كالاصابع في الانامل في قوله تعالى يجعلون اصابعهم في اذانهم والبدن في الاصابع الى نصف الكف في اية السرقة والى المرفق في اية الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضا انا وجدنا العرب يستعمل الالفاظ الموضوعة للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا منفردا اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحدانيا غالبا ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم او الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية والجمع هو الفردان او الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان او الاشياء المتفقان في الاسم فيكون حقيقة في ذلك فان التبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فان شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر منه رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم او المسمون بمسلمون فيعتبر في الاعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلي في مفردها مجازا مثل المسمى بمسلم او المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما ذكرنا ويؤكده انه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين اذا جوزنا استعمالها حقيقة في الشمس والميزان او البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هيهنا قرينة اخرى لان التثنية للنوعين لا الفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيكثر الاحتياج الى القرائن الخامسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي افراد ماهية واحدة وايضا الاسم المنكر اذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في الماهية لا بشرط شيء واذا الحقه التنوين يراد به فرد من افراد تلك الماهية غير معينة واذا الحقه الالف والنون او الواو والنون مثلا يراد به فردان او افراد من تلك الماهية واذا الحقه الالف واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخارجي او الى جميع الافراد فهو الاستغراق اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف

النفي على النكرة لا تفيد الا نفي افراد تلك المهية واذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا
فلا شئ يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخله حرف النفي اذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في اكثر
من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل منها على البدل بان يكون كل واحد
منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعي والافرادي ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني
وقد يسمى ذلك بعموم الاشتراك والظاهر انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاخير واما الاول فالظاهر انه لا اشكال في عدم الجواز
اما حقيقة فظ واما مجازا فلاشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما ينتفي الكل بانتفائه مع اشتراط كون
الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت اليه الاشارة وهو منتف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فقيل فيه اقوال ثالثها
الجواز في التثنية والجمع دون المفرد ورابعها الجواز في النفي دون الاثبات ثم اختلف المجوزون على اقوال ثالثها كونه مجازا
في المفرد وحقيقة في التثنية والجمع والاظهر عندي عدم الجواز مط اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية
من ان اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له
حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت ارادة اكثر
من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان العلاقة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل
وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له ففيه
ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع ان ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين
حقيقة وهو اجنبي بالنسبة الى موارد استعمالات العرب واما في التثنية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما
حقيقتان في فردين او افراد من مهية لا في الشيئين المتفقين في اللفظ او الاشياء كذلك ولزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج
الى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فان الظاهر ان المجاز في التثنية
والجمع انما يرجع الى ما لحقه علامتهما الا الى العلامة والملحق به معا فان الالف والنون ونحوهما لا تفاوت فيهما الحال في حال
من الاحوال فان لفظ عينان او عينين مثلا يراد به الشيئان سواء اردت منهما الفردين من عين او شيئين مسميين بالعين
انما التفاوت في لفظ العين فيراد في احد الاستعمالين منهما اعني الاستعمال الحقيقي المهية المعينة الواحدة وتشار بالالف
والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي الاستعمال الاخر لا يمكن ارادة كل واحد بان يكون مجازا مرسلا من باب
استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له افراد فيشار بالالف والنون الخ الى
الفردين من المسمى بالعين او اكثر وهذا اوضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك
اللهم الا ان يقال ان مدلول العلامات ليس مجرد الاشارة الى الاثنينية او التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد
الخاص اعني ما يراد بها اثنان من مهية او افرادها فيكون التثنية والجمع مستبدا بوضع على حدة فيمكن ح القول بالتجوز
في هذا اللفظ بالجمعة فيستعمل اللفظ الموضوع لافادة الفردين من مهية او الافراد من مهية في شيئين متفقين في الاسم
لا لكونهما فردين من المسمى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من مهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في الاسم
وصدق الاسم عليهما لفظا وان لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارة الا ان ذلك
لا يثمر فائدة بعد تجويز ارادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان ثمرة النزاع في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل
بذلك المجاز فاذا علم بالقرينة عدم ارادة المعنى الحقيقي فيصح الحمل على هذا المجاز اعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر
الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتامل مع ان



المجاز الاول اقرب واشيع فهو اولى بالارادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة ح نظير الثمرة الحاصلة في الفرق بين قول
المعتزلة والاشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتامل في
ولم اقف على من ذهب الى المذهب الذي ذكرته في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة واما في النفي فيظهر الكلام
فيه مما مر وانه حقيقة في نفي جميع افراد مهية واحدة وان التجوز فيه انما يكون بارادة فرد من افراد المسمى بالعين مثلا فيكون
خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة ثم ان بعض من جوز استعمال المشترك
في اكثر من معنى حقيقة افرط في القول حتى قال انه ظاهر في الجميع عند التجرد عن القرائن فلا اجمال عنده في المشترك عند التجرد عن
القرينة واستدل على ذلك بقوله تعالى ان الله وملئكته يصلون على النبي وان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فان الصلوة من الله الرحمة ومن الملائكة الاستغفار و
السجود من الناس وضع الجبهة على الارض ومن غيرهم على نهج اخر واجيب عن ذلك بوجوه الاول منع ثبوت الحقيقة الشرعية
فالمراد هو المعنى اللغوي اعني غاية الخضوع وجعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد من غاية
الخضوع ومن الصلوة الاعتناء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي والتكويني ولهذا لم يذكر
في الاية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني ان ذلك مجاز لا حقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث
على فرض تسليم كون ذلك حقيقة ايضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في ارادة الجميع عند التجرد عن القرائن اذ القرينة
على ارادة الجميع ههنا موجودة واما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جوز الاستعمال حقيقة
مط بان الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال ارادة الواحد والاكثر والجواب
عنه ان الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات واحتج من جوزه في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع
حقيقة اما على الجواز في المفرد فبان المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء واما على كونه مجازا فبتبادر الوحدة
منه عند الاطلاق فيكون الوحدة جزء للموضوع له فاذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لانه استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء واما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبانهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل
يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان وزيدون وفيه ان المانع ليس منحصرا فيما تمسك به المانع بل المانع هو ان اللغات
توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد الا في حال انفراد المعنى في الارادة كما حققنا سابقا واما مجازيته فيتوقف على حصول
الرخصة في نوع هذا المجاز كما اشرنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام
كما لا يخفى واما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه ان المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقا وحجة من خص المنع بالمفرد
دون التثنية والجمع ان التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق
والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر الا ان يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي ان النفي يفيد العموم فيتعدد
فيتعدد بخلاف الاثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي انه انما يفيد عموم النفي في افراد المهية المثبتة
لا في المشتركات في الاسم كما حققناه الا ان يراد الاستعارة كما اشرنا واحتج المانع مط بانه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان
ذلك بطريق الحقيقة اذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض اذ يكون ح له ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده
وهما معا وارادتهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلثة
واجيب عنه بان المراد ليس ارادة المعاني مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد
فيرجع النزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

**قانون** اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون
كل واحد منهما محلا للحكم وموردا للنفي والاثبات فمنهم من منع مط ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة ومجازا
بالنسبة الى المعنيين والاقوى المنع مط لما عرفت في مقدمات المسئلة السابقة من ان وضع الحقايق والمجازات وحدانية
نظرا الى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن ارادة ما وضعت له وارادة معنى مجازي لايمكن ارادة ما وضعت له
كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم ارادة جواز المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك
بان المجاز ملزوم للقرينة المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناط هذا الاستدلال عدم جواز الارا
عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما ثبت كون المجاز ملزوما
لقرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي مط فلا يبعد ان يرمي في قولنا رايت اسدا يرمي يدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان
المفترس فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان
ولا ريب في ثبوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي
هي المانعة عن ارادته بالذات لا مط فكذا يمكن ان يق بان مرادنا منها المانعة عن ارادته منفردا فمن اين يحكم بان المراد هو
الاول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن ارادة المعنى
الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات اقول ويمكن الجواب عن الاول بان ذلك مبني على كون
اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ ح مستعملا في المعنى الحقيقي والمجازي وقد
عرفت في الاصل السابق بطلانه ولكن يدفعه ان ذلك مناقشة لفظية فان ما له يرجع الى عدم تسمية ذلك استعمالا
في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته والا فلا ريب انه يصدق عليه انه استعمال في المفهومين كما
نظير ذلك في جواب حجة المانع مط في المبحث السابق فالاولى في الاستدلال هو ما ذكرنا واما الجواب عن الثاني فبان
ارادة الجزء في المركب كارادة الرقبة من الانسان اذا استعملت واريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات
بل عدمه معلوم غاية الامر تفهمهما بالتبع لا بمعنى القصد اليهما بدلالة الالتزام او تفهمهما من اللفظ عرفا كما في دلالة
التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الاشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الايتين على اقل الحمل
وهذه الدلالة متروكة في نظر ارباب الفن وايضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما
يستتبعه ويستلزمه تبعا كما لا يخفى وقد يعترض ايضا بان النزاع المفيد في هذا المقام هو انه هل يجوز استعمال اللفظ
في الموضوع له وغيره ام لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له ان يكون له قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له
غاية الامر ان يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والكنائي لا الحقيقي والمجازي فان الكناية ايضا استعمال اللفظ
في غير الموضوع له مع جواز ارادة ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة
الالتزام والجواب عن ذلك اما اولا فبما قيل انه انما يتم لو قلنا ان الكناية هي ارادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز
ارادة الموضوع له فيتم ح جواز ارادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينة المانعة واما ان قلنا بانها ارادة المعنى
الحقيقي لينتقل منه الى المعنى المجازي فلا اذ لا ينفك ح استعمال اللفظ في غير ما وضع له عن القرينة المانعة عن ارادة
ما وضع له فلا يصح فرض المعترض اذ اللفظ لم يستعمل ح في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بان لهم في تعريف
الكناية طريقين المحقق التفتازاني في شرح المفتاح واما ثانيا فبانا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة
فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه انه ان اريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا

وبجتمعا

وبجتمعا مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فان النزاع في هذه المسئلة مثل المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة
المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان اريد كونها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتأ
وقد يعترض ايض بان القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة في المجاز انما تمنع عن ارادتها بتلك الارادة بدلا عن المعنى المجازي
واما بالنظر الى ارادة اخرى منضمة اليها فلا اذ المراد من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما
مرادا بارادة عليحدة باعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الارادة
ح انما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو به ايض في حواشيه ثم قال انه هو المراد في المشترك ايض ولا يخفى
ان ارادة كل واحد من الافراد في ضمن العام ليس بارادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الافرادي وليس هنا
ارادتان متضامتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه ان اريد من البدلية ارادة هذا وهذا لا الكل
واحد كما هو التحقيق مع ان الظاهر ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز يستلزم قرينة معاندة
لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى والارادة تابعة له واحتج من قال
بالجواز بعدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فاذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم ويظهر
جوابه مما تقدم ولعله نظر الى تعدد الارادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه
لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد عرفت بطلانه واحتج من قال بكونه مجازا بان ذلك
يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون مجازا يعني ان المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فاذا اريد
كل واحد من المعنيين على سبيل الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا الا انه
يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك ان بطلان اصل الجواز
واضح واما ما فصل به بان المراد في محل النزاع من المستعمل فيه ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر
لان المجاز معاند للحقيقة ح من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول منه ولو بدون
الانفراد فيتجه الجواز لان المعنى الحقيقي ح يصير مجازا باسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع ان ذلك
يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز ح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقاط قيد الوحدة ومع اسقاطه صح
ارادته مع المعنى المجازي ان القرينة كما انها مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي لا بد ان تكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر
ايض والا لم يتعين المراد الا ان يق ان القرينة مانعة عن المجازات الاخر الا ان يقوم قرينة على ارادة بعضها كما فيما نحن فيه
فان المفروض وجوب اقامة قرينة اخرى على ارادة المعنيين معا كما في المشترك ايض والا فكيف يعلم ارادة المعنيين من اللفظ
ومع ما عرفت من كون اوضاع الحقايق والمجازات وحدانية فالامر واضح **قانون** المشتق كاسم الفاعل والمفعول
والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا
زيد كان قائما فقعد او سيصير قائما مجازا والظاهر ان هذا وفاقي كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء اريد به
اطلاقه على من يتلبس بالمبدء في المستقبل بان يكون الزمان ماخوذا في مفهومه او اطلاقه عليه بعلاقة الاول اليه والظ
ان ذلك ايض اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم ان اطلاق النحاة اسم الفاعل مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد
ضارب غدا بناء في دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من ان الاستعمال اعم من الحقيقة وفيما انقضى عنه
المبدء اعني اطلاق اللفظ المشتق وارادة ما حصل له المبدء في الماضي من الازمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبة

الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير فقد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة
والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايض وهكذا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه
فكذا نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلابد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا
ينظر الكلام على الاستدلال السابق واجرائه على القول بالحقيقة ايض كما نبهنا عليه وسيجئ في القانون الاتي ايض اشارة الى ذلك وبما
ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذا ضعف
هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في كلماتهم
تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه ولابد لهم ان يجيبوا عنه
بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية
العام في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح انما ثبت في الباقي في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو
الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد
اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس من العلماء وفي اكرم العلماء
الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين
هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث
السابقة فيهما من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتميز المختار والمرتقب **قانون**
الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم عدم الاجماع جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء
بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف بملاحظتها غواشي
الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال النبي والائمة ع في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم
لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وعارفين بمصطلحهم وواجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين لبعض الاحكام من
الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد
ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه
او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكلمة المعصوم معهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه
عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم لم والتخصيص لاخر
وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان
واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم وعلمهم عليه فهو ايض لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال
والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلون ثم
في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او
الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة مختلفة عنه وبالجملة انحصار امرنا
في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر
بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم
المستمع بمعارض له ولا نظير لذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان
وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي

وصل

وصلت الينا في وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط
العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن
من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال
من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات
اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة
من الدين لابد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك
الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة
في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن
متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الادلة ايض بل الاختلاف موجود
بين جميع الادلة ولابد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مط اذ الاخذ
باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار ومدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما
رايناه اولا من حديث او ظاهر اية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير
في العمل مطلقا واساسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه
هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد
منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من راى حديثا او
فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فيصير الفقه من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك
قائل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا راينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا
بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود
المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب
عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايض الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة
في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض
وخبر لم يوجد له معارض لمن انس بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اوائل امره والحاصل ان المجتهد اذا علم
ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا في نفس كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض حتى يعرف
ان العمل بايها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح
فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم
العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه او لا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين
صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما وبما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض
في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكوننا لا نعلم ذلك مع
كون الحديث الذي رآه اولا هو مما لا معارض له بعينه اولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو
لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما
وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم لا يمكن

ذلك

على من لم يغير ومن اعرض وقصد العود في العرف انه متلبس بالمبدء فيهما وان طرء الضد الوجودي لاصل ذلك الفعل
ايضا واما في الاحوال فالتلبس فيها ايضا يختلف في العرف فاما في المصادر السيالة فيكفي الاشتغال بجزء من اجزائه واما في
غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتاخرين
واشتبه عليه الامر واحدث مذهبا في التفصيل فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان اتصاف الذات
بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه
سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد الوجودي او لا لانهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون
نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بالضد الوجودي كالنوم ونحوه
والقول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم في اكثر الامثلة
وغير موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة انتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه اذا تحقق لك فنقول
ان ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التامل في موضع الثمرة منها بان المثمرة لا بد
ان يكون المبدء فيها هو الملكة فان الشجرة ايضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة
بالتلبس بالمبدء فيها الا ان يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة اصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان
ويجوز ان يكون هو الحال والحال ايضا يحتمل ايضا معنيين احدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اغد البعير والثاني المعنى المعهود الحالي
فعليك بالتامل والتفرقة في كل موضع يرد عليك

## الباب الاول في الاوامر والنواهي وفيه مقصد الاول

في الاوامر **قانون** الامر على ما ذكره اكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والاولى اعتبار العلو
مع ذلك كما اختاره جماعة وسنشير اليه في اخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب اطاعته عقلا او شرعا وقيل
هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشان وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها والمجاز خير من
الاشتراك والاستعمال اعم من الحقيقة وظني ان من يقول بان الامر عن المركب من ام ر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول
الاول ولا بد ان يقول به لينا سب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي اذ الاستعلاء ظاهر في الالزام اذ لا معنى لاظهار العلو
في المندوب والدعاء كما لا يخفى وهو الاظهر عندي للتبادر وللايات والاخبار مثل فليحذر الذين يخالفون الخ وما منعك
ان لا تسجد اذ امرتك ولولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك وقوله لبريرة بعد قولها اتامرني يا رسول الله حيث طلب
عنها مراجعتها الى زوجها لا بل انما انا شافع فكلما ثبت كونه امرا وصدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب
لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب وكون المبدء اعم كما ترى فالوجوب ماخوذ في مفهوم الامر فالتعريف
الاول مناسب لمعناه العرفي المتبادر منه ومن يقول بعدم افادته الوجوب ولا ياخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو اما ممن
يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت بطلانه او ياخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ايضا
وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم افادة لفظ الامر الوجوب بتقسيم الامر الى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه
حقيقة فيهما اذ لو اريد ان الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وان اريد الاعم فلا ينفع مع انه ينقسم الى ما ليس بحقيقة فيه
اتفاقا كالتخيير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به الحقيقي او فعل المندوب
لا فعل المامور به الحقيقي فقط وان اريد الاعم من المامور به الحقيقي فلا يجديهم نفعا ولما كان العالي قد يطلب الشيء لكن
لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد ان يميز بين اقسام طلبه
بالتمييز بين الالفاظ التي يطلب بها حتى يعلم ايها امر وايها ندب وارشاد وقد ظهر ان الطلب اذا كان بما يشتمل من

احكل

من اصل الامر كقوله آمرك بكذا او انت مامور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو امر حقيقة واما اذا كان الطلب من العالي بغير ما
يشتق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل افعل واخواته ورويد واخواته فهو الذي جعله الاصوليون اصلا على حدة ومحل
نزاع براسه فنزاعهم في دلالة هذه الالفاظ على الوجوب يتصور على صور احدها ان العالي اذا طلب شيئا بهذا اللفظ هل يفهم
منه الالزام والحتم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب اللذين بما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالزام حتى يثبت خلافه
فيكون حقيقة في ذلك او مطلق الرجحان او غير ذلك وثانيها ان هذه الالفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد
الالزام والحتم ام لا مثل ان يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالزام ثم يعرف
الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما ام لا وثالثها الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالزام من العالي الحكيم
تاركه اللوم والعقاب ام لا وبعبارة اخرى يفهم منها ان القائل بها شخص عالم اوجب الفعل على المخاطب ام لا ومرجع الاولى الى ان
الذي يظهر من الصيغة هو مجرد الحتم والالزام وحصول الذم والعقاب على الترك انما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا يمكن
اجراء النزاع في الصيغة اذا صدرت عن السافل والمساوي ايضا فان طلبهما ايضا قد يكون على سبيل الحتم واللزوم وقد يكون غير
ذلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب من ان الفرق بين الامر والسؤال ليس الا
تفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زائد والسؤال انما يدل على الندب فكذا الامر فجوابه التحقيق بعد منع اختصاص الفرق
بذلك المعرف ثم تسليم ان النزاع انما هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال ايضا يعني به الحتم والالزام
غاية الامر ان حصول الذم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل ان صيغة افعل مع قطع
النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي وبضميمة المقام يتم الوجوب الاصطلاحي وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقة
في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الاوليين بامكان المناقشة في الصورة الاولى بان الدلالة على الالزام لعله
يكون من جهة انه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالزام لغة في السؤال ايضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة اذا
صدرت عن السائل انها حقيقة فيه او مجاز فاستدلالهم في دلالة الصيغة على الوجوب بذم العقلاء على الترك اذا قال السيد
لعبده افعل ولم يفعل كما سيجيء ليس على ما ينبغي اللهم الا ان يجعل النزاع في خصوص الصيغة اذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم
الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب ايضا واما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم اصلا ولا يمشي الجواب المتقدم
قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الاولى وداخل فيه
في الصورة الاخيرة فلا بد ان يكون افعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس اذا اراد كل منهم اللزوم والحتم على
الصورة الاولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الاخيرة فيكون استعماله في السؤال والالتماس مجازا والذي يترجح في النظر
القاصر هو الصورة الاخيرة وان لم يساعدها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم ان ما ذكرناه من الصور الثلث يجري في لفظ
ام ر ايضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا او حقيقة ايضا على ذلك
بالتامل فيما ذكرنا والتحفظ به فان كلام القوم ههنا مشوش وربما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط
وعدم التميز بين الصور المتقدمة والله الهادي **قانون** اختلف الاصوليون في صيغة افعل وما في معناها على اقوال
المشهور بين الاصوليين انه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة الى انها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى
وعلم الهدى بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في عرف الشارع وتوقف بعضهم في الوجوب والندب وقيل
بالاشتراك بينهما والاباحة لفظا وقيل معنى وههنا مذاهب اخر ضعيفة والاقرب الاول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة
والشرع بضميمة اصالة عدم النقل لا يقال انا لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فان

الوجوب غيره امر بسيط اجمالى وهو الطلب الحتمى الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء كسائر الماهيات المركبة كالانسان والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالى الخاص اذا تحلل عند العقل ينحل الى طلب الفعل مع المنع من الترك فانظر الى العرف ترى ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء للترك وان لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك لاستعمال الشارع اياها متعلقا بامور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعة وللزيارة وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بانه لا يتصور في ذلك قبح الا لزوم تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما لو فرط وقبحه مم وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة سيما موضع معرفة الوجه واعتقاد ان هذا واجب وذلك مندوب ايض غير ظاهر والحاصل ان الدليل قام على تعيين الحقيقة ولا مانع من استعماله في المعنى المجازى وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا يجب وجود القرينة في اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل ايض بايات منها قوله تعالى فليحذر الذين الخ هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد الوجوب وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد ان الامر لا عموم فيه والعموم الافرادى لا المجموعى ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصية وكل واحد منهما على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشيء من اوامره ليرتفع بالموجبة الجزئية فيلزم عدم العقاب على بعضها والاولى ان يق المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الاية انما تدل على وجوب الامر الشرعي لا الوجوب لغة وايض لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة والتهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى اذ الامر انما يسلم صدقه على الصيغة اذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب واما اذا اريد بها مجرد الندب والارشاد او الاذن او غير ذلك فلا يصدق عليه انه امر والحاصل ان قولهم في تعريف الامر مطابقا للمعنى العرفى طلب بالقول على سبيل الاستعلاء او طلب بالقول من العالى يعتبرون في ذلك حيثية العلو سيما في التعريف الاول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب ان صيغة افعل الصادرة عن العالى ليس يعتبر فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب لدلالة الصيغة المطلقة عليه حتى يجدى في المواضع الخالية عن القرينة التى هى محط نظر الاصولى وايض فعلى هذا فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفى في ثبوت ذلك اثبات دلالة لفظ الامر عليه وهو كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الاصوليين والتحقيق ان لفظ الامر حقيقة في الطلب الاستعلائى على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة افعل كثيرا ما تستعمل في غير هذا المعنى فكون الامر حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون افعل حقيقة فيه ولذلك افردوا البحث في كل منهما فما اخترناه من كون الصيغة للوجوب انما هو للتبادر في الصيغة لا من اجل كونها مصداقا للامر وان كنا نقول بكون الامر ايض حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادى بذلك قوله لولا ان اشق على امتى لامرتهم بالسواك فان طلبهم للسواك بصيغة افعل في غاية الكثرة واما ما يق انه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل الا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولى وهو يتم اذا كان الامر للندب ايض ففيه ان ذلك ليس الا من جهة صحة التركيب النحوى ولا يشترط في ذلك اعتبار التولى كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك الا تسجد اذ امرتك فان الاستفهام انكارى لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز الا على ترك الواجب وهذه الاية ايض لا تدل الا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص امر الشارع الا ان يق ان المراد به قوله تعالى اسجدوا فقبل هذا وان المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث هو امره تعالى فته وما يتوهم من ان التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه اصالة عدمه لا يق ان هذا

انما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملئكة لان حكاية احوال كل اهل لسان لاخرين انما تصح من الحكيم اذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الاخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظ وما يق ايض ان الاستفهام تقريرى لا تمام الحجة فالغرض اقرار ابليس باستكباره وان المخالفة انما كانت من جهة الاستكبار حيث قال انا خير منه وهذا يتم اذا كان الامر للندب ايض ففيه ان الاستكبار من ابليس لعنه الله ليس على الله بل على ادم فيرجع بالنسبة الى الله الى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذه شيء يمكن بعد من تتبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشافهة وتكذيبا خلاف الظ وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على ان ذلك لجواز ذمهم على الجهتين ان كانوا هم المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين ان كانوا غيرهم واحتمال ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الاصل واحتج من قال بكونها حقيقة في الندب بما مر في القانون السابق وبقوله عليه السلام واذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فان الرد الى مشيتنا يفيد الندب وفيه ان الاستطاعة غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع ان بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في الندب والا لما احتاج الى البيان ولو سلم جميع ذلك فانما يدل على ان امر الشارع كذلك لا ان الامر في اللغة كذا والكلام في عدم دلالته على حكم الصيغة نظير ما مر في حجة القول بكونها حقيقة في الطلب مضافا الى ما مر في اوائل القانون مع جوابه ان الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حدة او لاحدهما فقط وجوابه ان المصير الى المجاز في الندب للدلالة الدليل الذى قدمناه وانه خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع ان المجاز لازم على ما ذكروا ايض اذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع ان لزوم المجاز ح اكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب الا ان يق بالتساوى من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار ايض وهو مجاز شايع لا شذوذ فيه كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظى بينهما لغة الاستعمال فيهما والاصل فيه الحقيقة وقد عرفت ان الاستعمال اعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالاوامر المطلقة من غير نكير واجماع الامامية على ذلك والاول مدفوع بان الظ ان استدلالاتهم من جهة دلالته لغة والاصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة ايض وقد يستدل على ذلك ببعض الايات والاخبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم فان امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع انه لو تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة ايض ولا اختصاص لذلك بالشرع اذ الواجب ليس الا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم مضافا الى الايات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم حفيظا ومثل الاخبار الدالة على وجوب طاعة الائمة وان طاعتهم مفترضة وهى كثيرة وفيه ان الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان ندبا فندب والحاصل ان الاتم دلالة هذه الايات والاخبار الا على عدم جواز المخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما طلبوا بصيغة افعل وما في معناها مع ان الظاهر ان المراد من الاخبار انهم احق بالاتباع من الجبت والطاغوت واشياعهما كما قيل و الاتباع اعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لان الطريق منحصر في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان العادة تقضى بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا بل يكفى الظن ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الادلة ويظهر حجة الباقين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابه

تنبيه قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف احاديثنا المروية عن الائمة ان استعمال صيغة الامر في الندب كان

شايعا فی عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوی احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجی فيشكل
التعلق فی اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به عنهم وتبعه بعض من تاخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه ان هذا انما يصح
اذا ثبت استعمالهم ع فی الندب بلا قرينة حالية او لفظية ونفهم ارادة الندب من دليل اخر ولم يثبت وايض قد عرفت ان
المجاز الراجح رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو اثره مع الحقيقة ثم الا اذا غلب فی المجاز بحيث يصير وضعا
جديدا فيصير حقيقة فی المعنی الثانی وانی له باثباته فيما نحن فيه مع انه لم يدع عليه ايض والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال فی المعنی
المجازی لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال فی غاية الكثرة بل واكثر من استعماله فی الحقيقة بكثير الا تری ان الالفاظ
التی ادعوا صيرورتها حقايق شرعية فی المعانی الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة علی
المعانی اللغوية وهو ره منهم وكذلك العام مع انه بلغ فی التخصيص الی ان قيل ما من عام الا وقد خص وايضا تلك الكثرة انما
حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع الرواة عن مجموع الائمة والذی يضر علی سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الی كل واحد واحد
فافهم **قانون** اذا وقع الامر عقيب الحظر او فی مقام ظنه او توهمه فاختلف القائلون بدلالته علی الوجوب فی كونه حقيقة
فی الوجوب او مجازا فی الندب او الاباحة او التوقف او تابعيتها لما قبل الحظر اذا علق الامر بزوال علة عروض النهی والاقوی
كونه للاباحة بمعنی الرخصة فی الفعل ويلزمه بينا رفع المنع السابق للتبادر وبمعنی ارجحيته فی النظر من الوجوب اذ ما تقدم من
تقدم الحقيقة علی المجاز اتفاقا فانما هو اذا دار الامر بين المعنی الحقيقی والمجازی اذا خلا المقام عن قرينة مرجحة لاحدهما واما
مع القرينة الموجبة للجزم بارادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع افادتها الظن به مع كون اصل الحقيقة فی النظر ايض فالمقصد
ان ملاحظة المقام والالتفات الی هذه القرينة اعنی وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم ارادة المعنی المجازی وهو
الاباحة علی الحقيقی فيدور ترجيح المعنی الحقيقی او المجازی مع القرينة علی حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشهرة بسبب
من قبيل القرائن الاخر وكانت منضبطة افردوا الكلام فيها فی باب تعارض الاحوال والا فالدوران والتعارض حاصل
فی جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الی تفاوت الناظرين وبالنسبة الی المقامات فاضبط ذلك
ويدل علی ما ذكرنا ايض تتبع موارد الاستعمالات فانك لو تتبعتها وتاملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقی لك شك فی موضع
فالحقه بالغالب لان الظن يلحق الشیء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف والشرع قد حرم عن
فوائدها من لم يصل الی حقيقتها وقد اشرنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لاحظ مثل قول المولی لعبده اخرج من المحبس الی المكتب
ومثل قوله تع فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ وامر الحايض والنفساء
بالصلوة والصوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب مضافا الی ان المقتضی وهو الادلة علی دلالتها علی الوجوب موجود و
المانع منه مفقود لان الاباحة لا تنافی الوجوب وفيه انا نقول ان المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها
علی ازيد من ذلك واما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة
هذا الامر موجود واكثرهم قد قرروا هذا الدليل علی نهج اخر اضعف وهو ان المقتضی موجود اعنی صيغة الامر لما تقدم
من الادلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من ان الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة
ايض ضد له اقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة علی دلالة مطلق الصيغة علی الوجوب لا تنافی عدم
دلالتها عليه فی خصوص موضع باعتبار القرينة كما فی سائر المجازات واما المثال المذكور والايات المذكورة فالجواب عنها
ان محل النزاع هو ما اذا حظر عن شیء تحريما او تنزيها ثم امر به من دون اكتفاء فيشیء يخرجه عن حقيقته الجنسية او النوعية
والمراد من قولنا ان ما ورد الامر به ليس واجبا بل انما هو مرخص فيه ان الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا

الامر ولا يمنع من ثبوت الوجوب من موضع اخر فح نقول مثل قول المولی للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس اخرج الی المكتب خارج
عن موضع النزاع فان الامر ليس بعين ما نهی عنه بل المحظور خروجه من المحبس من حيث هو خروج عن المحبس والمامور به هو خروجه
ذاهبا الی المكتب و لا يضر هذا بدلالة الامر علی الوجوب واما قوله تع فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب انما هو لثبوته
قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع الی الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا علی الوجوب فی شیء وكذلك ترخيص الحايض و
النفساء ووجوب الحلق بعد النهی عنه ايض ثابت بدليل خارجی لانه ايض من النسك ولعلك بالتامل فيما ذكرنا تقدر علی
استخراج ادلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها واما القائل بالندب فلعله نظر الی ان الندب اقرب المجازات
للوجوب فاذا انتفی الدلالة عليه بعض ما ذكر فيحمل عليه وانت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر علی ابطال ذلك ايض واما توهم
اختصاص كونها حقيقة فی الاباحة فی عرف الشرع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام **قانون** المشهور
ان صيغة افعل لا تدل الا علی طلب الماهية وقيل تدل علی التكرار مدة العمر ان امكن عقلا او شرعا ويكون تركه اثما وقيل علی
المرة ويظهر من بعضهم ان مراد القائلين بالمرة هو الدلالة علی الماهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد
علی المرة لا يكون امتثالا ولا مخالفة ومن بعضهم دلالتها علی عدم التكرار فيكون الزيادة اثما والقائلون بالماهية ايضا
بين مصرح بحصول الامتثال لو اتی به ثانيا وثالثا وهكذا فلا اثم علی ترك الزيادة علی المرة ويحصل الثواب بفعل الزائد و
بين قائل بان الامتثال انما يحصل بالمرة ولا معنی للامتثال عقيب الامتثال وح فيمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الاول فی المرة
فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفی ثمرة النزاع بينهما ويمكن ان يكون من قبيل الاحتمال الثانی فيها فينتفی ثمرة النزاع بينهما
ايض وما ذكرنا من الاحتمالين ينشا من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه
والحق هو الاول وعلی هذا فلا يظهر بين القولين فی المرة ايض ثمرة والاقرب عندی انها لا تدل الا علی طلب الماهية وان الامتثال
انما يحصل بالمرة الاولی لان الامر يقتضی الاجزاء والاتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم لكون احكام الشرع توقيفية موقوفة علی
التوظيف لنا ان الاوامر وسائر المشتقات ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهی حقيقة فی الطبيعة لا بشرط
شیء اتفاقا كما صرح به السكاكی وما قيل من ان اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فانما يسلم اذا كان مع التنوين
والوحدة والتكرار مثل ساير صفات الطبيعة فهو خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال علی الطبيعة الكلية علی شیء من قيودها
لان العام لا يدل علی الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد ازيد من طلبها بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب و
الالزام كما مر والاصل عدم ارادة شیء اخر معها فما قيل من ان المادة ان لم تدل علی القيد فالهيئة تدل عليه فی معرض المنع مقال
القائلين بالتكرار الامر بالنهی بجامع الطلب بط لانه قياس فی اللغة ومع الفارق لان نفی الحقيقة كما هو مدلول النهی يقتضی استغراق
الاوقات كما سيجیء بخلاف ايجادها والتزوك بجامع كل فعل بخلاف تكرار المامور به وقولهم بانه لو لم يكن الدلالة علی التكرار
لما تكرر الصوم والصلوة مع انه معارض بالحج مدفوع بانه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المفردة واحتجاجهم بان
الامر يستلزم النهی عن الضد والنهی يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المامور به فيه منع الاستلزام اولا ان اريد
الخاص كما سيجیء ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا الا فی ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع الضدين مط فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهی علی التكرار مط ثالثا كما سيجیء ومنع دلالة خصوص النهی الذی فی
ضمن الامر علی الدوام دائما بل انما هو تابع للامر ان دائما فدائما وان فی وقت ففی وقت وان اريد من الضد العام اعنی الترك
فيسقط المنعان الاولان ويجیء عليه الباقی واحتجاج القائل بالمرة بامتثال العبد عرفا لو امره السيد بدخول الدار فدخل
مرة مردود بان ذلك لعله من جهة الاتيان بالطبيعة كما ذكرنا الا ان الامر ظ فی المرة واعلم ان ما ذكرنا من حصول الثمرة وعدمه

فيما بين القول بالمرة والمهية انما هو الاتيان بالافراد متعاقبة واما لو اوجد افرادا متعددة فى آن واحد مثل ان يقول المامور بالعتق لعبيده المتعددة انتم احرار لوجه الله فقيل على القول بالمهية يحصل الامتثال بالجميع واما على القول بالمرة فاما على القول الثانى فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الامر والنهى مع اختلاف الجهة فان قلنا بجوازه كما هو الاصح فيستخرج المط بالقرعة او يحتاج الى التعيين ويكون غيره معصية فان الظاهر ان المراد هو الفرد الواحد لا مجرد كونه فى الزمان الواحد وان لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال اصلا واما على القول الاول فلا اثم ويستخرج المط بالقرعة ايض هذا وقد ذكرنا انا لا نرى بالنظر الى هذا القول ايض حصول الاثم بقى الكلام فى قول من يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانيا وهكذا مع قوله بالمهية كصاحب المعالم ره و التحقيق انه ان اراد حصول الامتثال فى الجملة اى ولو فى ضمن المرة الاولى فحسن والا فنقول انه لا معنى للامتثال عقيب الامتثال فان الامتثال قد حصل بالاولى جزما وما يتوهم انه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والازيد ففيه انه ان اريد التخيير المستفاد من العقل فى الواجبات العينية فان الكلى المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به الا باتيان الافراد فيكون الكل من باب مقدمة الواجب والعقل يحكم بجواز الاتيان باى فرد يتحقق فى ضمنه الكلى فلا ريب انه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرة الاولى سقوط الواجب عن ذمة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب وان اريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الامر ففيه منع ظ مع انه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام فى الاماكن الاربعة فانهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسبيحة والثلث فى الركوع والسجود والركعة فاذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل ايضا انه ان كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وان كان يقول بالندب فمع انه قول جديد يستلزم لاستعمال اللفظ فى معنييه الحقيقى والمجازى على القول بكون الصيغة حقيقة فى الوجوب وانت بعد التامل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف انه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال فى الجميع على القول بالمهية فى صورة الاتيان بالافراد مجتمعة ايضا وكذلك نتمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الامر والنهى على القول الثانى فى المرة وغيره فتدبر حتى يظهر لك حقيقة الامر تذنيب الامر المعلق على شرط او وصفة يتكرر بتكرر الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا لوجود المقتضى وعدم المانع غاية الامر تقليل التكرار بالنسبة الى الامر المطلق واما غيرهم فذهبوا الى اقوال ثالثها الدلالة عليه مع فهم العلية يعنى كون الشرط والوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى هنا ايض من المانعين مط لعدم اعتباره المنصوص العلة مط ويجئ انشاء الله تعالى ان الحق حجيتها فالاقرب اذا التفصيل وتحرير المقام ان كل ما دل على العموم من ادوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغى التامل فى تكرر الامر بتكرر الشرط واما ما لم يدل على العموم مثل ان واذا فلا يفيد التكرار اصلا الا ان يق بحملها على العموم لوقوعها فى كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه واما الصفة فهى ايض لما لم يدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجئ انشاء الله بل فيها اشعار بالعلية والمعتبر هو العلة الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها ايضا واما اذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم والتكرار بتكرر العلة سواء كان فى الشرط او الصفة مثل الزانية والزانى فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مط بالاستقراء فان قوله تعالى اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزانى فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا الى غير ذلك من الايات والاخبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك الحاقا بالغالب وفيه ان حمله على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافى بمثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم وابعط هذا درهما ان دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل ان

للقرينة فان من قال لعبده اذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك ايض لفهم العلية **قانون** لا دلالة لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب اليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز التراخى كما ذهب اليه الشهيد بل هى لطلب المهية وايهما حصل حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراخى فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر فى القانون السابق واستدلال القائلين بالفور بمذمة العبد اذا اخر فى السقى عند قول مولاه اسقنى مدفوع بانه للقرينة ولا نزاع فيه مثل استدلالهم بذم ابليس على تركه السجود بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك مع امكان ان يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء فى قوله فقعوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وآبائه ايض بما فيه قوله خلقتنى من نار وخلقته من طين لانه كاشف عن الاعراض اولا واما استدلالهم بانه لو جاز التاخير لجاز الى وقت معين والا لزم انه يجوز الى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التاخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمح ولا دلالة فى الصيغة على وقت معين فاجيب عنه مرة بانا نجوز التاخير الى حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة التصريح بجواز التاخير واخرى بان جواز التاخير لا يستلزم وجوبه فالامتثال ممكن وارد عليه ان هذا وان كان يرفع تكليف المح الا انه التزام بوجوب الفور فى العمل لتحصيل برائة الذمة وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة اذ جواز التاخير مشروط بمعرفة لا يمكن تلك المعرفة فينحصر الامتثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التاخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف باخر ازمنة الامكان بل انما يتوقف على عدم كونه آخر ازمنة الامكان والموقوف على معرفة آخر ازمنة الامكان انما هو العلم بجواز التاخير لا نفس الجواز فان الجواز فى نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفى فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه اصالة الاباحة وعلى هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم انه يجب عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان ويمكن تحصيل البرائة بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير اثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن الوجوب وتوهم كون البدار مقدمة للواجب اعنى عدم تاخير الفعل عن آخر ازمنة الامكان مدفوع بمنع التوقف فانما يتوقف حصول العلم بعدم تاخيره عن آخر ازمنة الامكان فى اول زمان التكليف بذلك ووجوبه مم وما يق من ان تحصيل البرائة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا يستلزم الفور لامكان ان يفاجاه الموت فى الجزء الثانى من الوقت فضلا عن غيره فياثم بالترك فهو مم مثل سائر الواجبات الموسعة او الممتدة بامتداد العمر فان غاية الامر وجوب تحصيل اليقين بالمامور به واما وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور اما باشتراطه فى الصحة او فى مجرد حصول الاثم وهو مم وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدلوا ايض بالاستقراء فان مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كانت طالق وهو حر قصد الحال فكذا الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بان القياس غير جائز سيما فى اللغة وسيما مع الفارق فان الامر لا يمكن توجهه الى الحال لاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور او ما بعده فلا يتعين الاول الا بدليل ورد بعدم ارادة الحال الحقيقى والحال العرفى متحقق فى الامر ايض والكلام فى الاستفهام نظير الكلام فى الامر فان التفهيم لا يمكن فى آن الاستفهام وكذلك النهى وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرئة فيها اذ الفرق واضح بين هو حر وهى طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المط الا ان يق ان المعلوم من هذه المواد ارادة احد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها او فى الآن المتصل بها ولما لم يمكن الاول فى الامر فتعين الثانى والتحقيق ان مطلوب المستدل ان كان تحصل له من الاستقراء ان النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة فى

الحال الحاضر فهو لا يجديه لانه لا اشكال في ان النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن
النزاع فيه وان كان ان مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع
انه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس
كائنا ما كان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهناك طريق اخر يمكن
اثبات المط به وهو ان النحاة ذكروا ان الامر للحال وغرضهم من قرآن معنى الفعل باحد الازمنة هو المعنى الحدثي وان شئت قلت
انتسابه الى الفاعل مقترن باحد الازمنة واما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا اذا انضم الى ذلك اصالة
عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بان كلام النحاة مع انه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه
خلاف علماء الاصول والبيان فالظاهر ان نظرهم الى الاغلب من امكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر ماخوذ
من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
الاية وبقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الاية بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة الى فعل الله وفعل المامور
به سبب في قد يكون بعض الواجبات سببا لازالة الذنوب كما ورد في الصلوة الخمس والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط
كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى الا ستدلال
ولا يتم المط بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المامور به بناء على الاحباط ان هذا انما
يتم فيما حصل الذنب فلا يعم جميع الاوامر واما ما يتوهم من ان بعض المستحبات ايضا مما ورد كونه سببا للمغفرة فلا بد من حمل الامر
على الاستحباب ففيه ان العام يخصص والمطلق يقيد والتخصيص والتقييد اولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله
فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن الايتين بالحمل على الاستحباب المنافات مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم
اطلاق المسارعة والاستباق عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور اثبات للتضييق والاتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعة
واستباق فان المامور بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وفيه انه كما يمكن تحقق المسارعة عرفا بملاحظة التوسعة
في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة التاخير في الفوري يصدق
عرفا المسارعة باتيانه في اول زمان الصحة كما يقال لمن حج في العام الاول من الاستطاعة انه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في اداء
دينه حين القدرة ومطالبة الداين وهذا واضح مع ان قابلية الاوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق المسارعة عرفا ولا
يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على اثبات الفور لغة وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين
لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات فهو ظهور وما ذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهور
ولا ريب ان هذا اقوى منه فيحمل الايتان على الاستحباب فكيف ولا ظهور في اية المسارعة اصلا فان الامر بالمسارعة الى سبب
المغفرة كما هو مناط الاستدلال لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما فيما نحن فيه فان احد
الاسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد الا فورية احدها وهو لا يستلزم المط كما لا يخفى واحتج السيد بالاستعمال
و ان الاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الا مع الاحتمال في اللفظ وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة وتبادر الماهية
لا بشرط ينفي غيرها وان الاستفهام يحسن على القول بالماهية ايضا احتياطا عن ان يكون مراد الامر بعض الافراد مجاز الشيوع
استعمال الكلي في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل
ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظ خلافا لصورة الاشتراك فانه اما لا يجوز
كما اخترناه وحققناه سابقا او يجوز مجازا ثم ان الفور على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بتفاوت المامور به

ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتد به للتهيؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم نقل بان الكلام في المجرد عن القرائن
وهذه الامور قرائن لجواز التاخير في الجملة فيه **قانون** اختلف القائلون بكون الامر للفور في ثبوت التكليف على
من ترك الامتثال فورا في الزمان المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على ان معنى افعل هل هو افعل في الزمان الثاني وان
لم تفعل ففي الثالث وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني مع السكوت عما بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان
المتاخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا الكلام غير مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق ان ادلة القول بالفور
على تسليمها اصناف منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها دالة على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتثال
كاية المسارعة والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد على الثاني
فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الاول لاحتمال ارادة التعجيل بالمامور به
فان لم يفعل فيجب التعجيل ايضا في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير
تسليم كونه من قبيله وبان وجوب الفور ان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه
من الصيغة او الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فان من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا يفرق بين
ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تفريع المسئلة على ان التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد او تكليفات وهل ينتفي
المقيد بانتفاء القيد ام لا كما ذكروا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والظ من الصيغة على القول بدلالتها
بنفسها على الفور هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظ هو الحجة وهو تكليف واحد والحق ان المقيد ينتفي بانتفاء القيد
فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لان
الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق ان القضاء في الموقت انما هو بفرض جديد وما ذكره انه لا يتفاوت
الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة او من الخارج ففيه ان في الثاني تكليفين والاول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الاول
لانه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس مع الفارق اذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضا ويسلم المساواة
لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم اما من جهة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظ
ان الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الاول ولذلك ترى الاصوليين تنازعوا في حجية مفهوم الزمان
وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم
ذلك وانتظر لزيادة توضيح في مباحث المفاهيم **قانون** اختلف الاصوليون في ان الامر بالشيء هل يقتضي ايجاب
مقدماته مطلقا ام لا على اقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي دون غيره وتحقيق
هذا الاصل يقتضي تمهيد مقدمات الاولى ان الواجب كما انه ينقسم باعتبار المكلف الى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به
الى العيني والتخييري وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفسي والغيري وباعتبار
تعلق الخطاب به بالاصالة وعدمه الى الاصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط وقد
يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يقيد الامر في صدر المبحث
بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وان كان في العادة
او في نظر الامر والمقيد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على
الاصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامتثال المعتذر بان امر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولاصالة عدم

التقييد ويظهر من السيد المرتضى ره القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة الى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة اليه مط لعدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وسنعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب اما سبب او شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنته وجود السبب لعدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيام سبب اخر حالة عدم الاول مقامه فلا يلزم العدم ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكونان من الاحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع وان كان قد يكون بوضعه وكلامنا انما هو في الثاني وبعبارة اخرى انما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات الوجوب وكل واحد منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة الى العتق الواجب والوضوء والغسل بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة الى ازالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل للعلم الواجب والعادي كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة الى الصلوة والعقلي كترك الاضداد في الاتيان بالمامور به والعادي كغسل شيء من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بامر المولى عبده بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب اذا عرفت هذا يظهر لك ان ما يستفاد من بعض الكلمات ان السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مط مساوقا للعلة التامة او الجزء الاخير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الاصولية ثم ان مقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها وجوده كما مر او يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلوة على القول بكون العبادات اسامي للاعم او يتوقف عليها العلم بوجوده كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة الى القبلة عند اشتباهها على الاتيان باكثر من صلوة ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم فيكون هذا ايض مقدمة للوجود وايضا المقدمة اما تكون فعلا او تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركية ترك الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة الى كل مقدمة غير مقدورة مشروط فتقييد كثير من الاصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها مجمع عليه والمقدورية اعم من المقدورية بالذات او بواسطة فالافعال التوليدية كلها مقدورة اذا حصل القدرة على المباشرية واعلم ان الاطلاق والتقييد للواجبات اضافية بالنسبة الى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدمة ومشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة قد يق الواجب المطلق ويراد منه الاطلاق بالنظر الى اللفظ وقد يضاف الى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك ايض والا لزم التكليف بالمحال وهذا اخص من الاول وايض النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجري فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعل وما في معناه ايض كالاجماع والعقل وغيرهما وان كان سياق الاستدلال لا يتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي لان الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وانه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه ذو مسكة والمراد من الوجوب الشرعي هو الذي يحصل من اللفظ ويثبت من الخطاب قصدا وبالجملة النزاع في ان الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد او تكليفات وخطاب بامور احدها الكون والثاني نصب السلم والثالث بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر الثمرة فيما لو وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها وربما يق ان القائل بوجوب المقدمة ايض لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها بل الثمرة تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمة

واجبة شرعا فلا يجوز ان يجتمع مع الحرام وفيه مع انه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمة من باب التوصل والواجب التوصلي يجتمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب واما البطلان فلا نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمة ايض من العبادات التوقيفية كالوضوء والغسل ولا ريب ان ذلك انما هو من جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها الا من جهة الوجوب الحاصل من ايجاب ذي المقدمة فان الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من انهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه احكامه من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب لترك الشيء كما سنحققه بل مراده الخطاب الاصلي ووجه التاييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام اما لفظية واما عقلية واللفظية على قسمين اما بين بالمعنى الاخص كدلالة صيغة افعل على الحتم والالزام عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق [illegible] دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا للافظ ايض واما بين بالمعنى الاعم كدلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التامل في الطرفين والنسبة بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم ايض بذلك الخطاب واما العقلية فهو ان يحكم العقل بعد التامل في الخطاب في شيء آخر كون ذلك الشيء لازما مرادا عند المتكلم وان لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم يقصده المتكلم ايض بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به ايض كوجوب المقدمة على ما سنحققه ودلالة الايتين على اقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وان كان انما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ويق لذلك انه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وان كان الحاكم باللزوم هو العقل ولا يخفى ان هذه الدلالة معتبرة ايض محكمة في المسائل سواء كان من احكام الوضع كاقل الحمل المستفاد من الايتين او من احكام الطلب واما الوجوب المذكور اي وجوب المقدمة فلما كان هو ايض تبعيا كاصل الخطاب به بمعنى انه لازم لاجل التوصل الى ذي المقدمة وحكمه حكم الخطابات الاصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلوة فلم يحكم بكونه واجبا اصليا ولم يثبت له احكام الواجب الاصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي كما سنشير اليه ويجتمع مع الحرام لاجل كونه توصليا نظير الانقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمة والصلوة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المط بالحرام ايض بل بفعل الغير ايض فيرجع هذه الدلالة ايض الى البين بالمعنى الاعم لكن بالنسبة الى المامور به لا الامر نظير توابع المهية في الوجود وغاياتها واما القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايض كما انها واجبة للوصول الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وان يكون بالخطاب الاصلي ليترتب العقاب عليه وانى لهم باثباتها ثم ان ههنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجوب المقدمة عند وجوب ذي المقدمة يعني ان وجوب اصل الفعل يحصل من الامر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من ادلة الشرع فههنا خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول الباطن والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب مطلق المقدمة وانت خبير بان ذلك لا يتم انفراد كل منهما عن الاخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة ايض ولعلنا نتكلم بعض الكلام في تتميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد اشرنا ان وجوب المقدمة من التوصليات والمراد بالواجب التوصلي هو ما علم ان المراد به الوصول الى الغير وليس هو مطلوبا في ذاته ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير ايض كغسل الثوب النجس للصلوة وبالاتيان على الوجه المنهي عنه كالغسل بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمة منها في شيء او علم

ان المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الامتثال عرفا الا بقصد امتثال الامر اذا عرفت هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف او فيما اتى به او فيما تفطنه وكان مستشعرا به وقد ذكرنا سابقا ان الواجب بالنسبة الى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان نعلم انه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف وما لا يتفطنه ولا يستشعر به ايضا من المقدمات فان من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء ان فاجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمرة النزاع انما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله فالقائل بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة الى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم انما يثاب على نيته لو نوى ذلك ثم رتب عليه فعل الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطلقا وان كان مقدمته القدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر منك اذا تمهد لك هذا فنقول القول بالوجوب مطلقا لاكثر الاصوليين وبعدمه مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي لابن الحاجب بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة الى السيد وهو وهم لانه جعل الواجب بالنسبة الى السبب مطلقا وبالنسبة الى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد وتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والاقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الاصل عدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظ واما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين واما الغير البين فهو ايضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ اذ لا بد بعد ملاحظة الخطاب في المقدمة والنسبة بينهما ان هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم اهل العرف بان من اتى بالمامور به امتثل امتثالا واحدا وان اتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المامور به لا يحكم الا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها اذ المذمة والعقاب اما القبح او لحصول العصيان بتركها ولا يستقبح العقل كون شيء تركه قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان بديهة فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لارادتها حتما بالتبع بمعنى انه لا يرضى بترك مقدمته ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به لحتى يق انه ربما نام ربشي ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا الا ترى انا نحكم باستفادة كون اقل الحمل ستة اشهر من الايتين والحاصل انه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض المحققين ونقله عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهرا الا انه قول بالاستحباب وفيه اشكال الا ان يق باندراجه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب وبه وان لم يكن كما بلغه فانه يعم جميع اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتامل احتج الاكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى بعضهم الضرورة وبان المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وح فان بقي التكليف لزم التكليف بالمح والا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وان العقلاء يذمون تارك المقدمة مطلقا والجواب عن الاول ان الاجماع في المسائل الاصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع دعوى الجماعة الاجماع يقرب كون مراد الاكثرين ايضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب الاصلي لغاية بعده وعن الثاني انا نختار الشق الاول ونجيب اولا بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب فانه لا مدخلية

للوجوب في القدرة فان قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمح ولا مانع منه اذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا او زنى بامرئة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه ايضا المكلف هو سبب التكليف بالمح لان الفعل كان مقدورا له اولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو ان المقدور لا يصير ممتنعا اذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وان فرضنا الكلام في الاوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف ايضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لانه بنفسه تسبب للتكليف بالمح وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم انا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة في بادي النظر القائل بالوجوب يقول ان ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا ولكنا انما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لانا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وان العقاب هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي ايضا واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بان هذا التجويز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وانا وان استقصينا التامل في جواز انفكاك حكم العقل هيهنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بان اصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم للعقل ايضا اذ هو من ادلة الشرع مع انه لا يجري فيما لا يستقل بوجوبه العقل كمعرفة الله ولا قائل بالفرق وبالجملة لا بد من الفرق بين قول المولى للعبد كن على السطح واجزت لك ان لا تنصب السلم او لا تصعد وبين قوله كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقبك على ترك الكون ولا اعاقبك على ترك النصب ولا على ترك الرقي على كل واحد من الدرجات والذي يجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل انما هو لاجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن تركها ولهم حجج اخرى ضعيفة اقويها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره اما في السبب فلما مر واما في السبب فهو ان المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق بالمسبب بل القدرة على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وان تعلق على الظ بالمسبب الا انه يجب صرفه بالتاويل الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور من حيث هو مقدور فاذا كلف المكلف كان تكليفا بايجاد سببه لان القدرة انما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلوة والمشي للحج فان الواجب هيهنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم ان يكون ايجابه ايجابا للمقدمة وحاصله ان المسبب لا ينفك عن السبب قطعا فوجوده واجب ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب تكليف اما تكليف بايجاد الموجود او الممتنع وكلاهما مح فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب والجواب ان المقدور لا يصير ممتنعا فان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة المسبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون المطلوب بالاوامر هو المفهومات الكلية وان لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع ان الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى في الشروط ايضا وقد يورد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف اذ كل سبب مسبب ايضا لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالمسبب هيهنا ما له واسطة مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلل الى الواجب تع لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة ومما يق ان النزاع في السبب قليل الجدوى لان تعلق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعلق بالاسباب كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا ففيه ما لا يخفى اذ التعلق بالمسببات ايضا كثير ان لم نقل بكونه اكثر كالامر

بالكفارة والامر بالعتق ونحوهما فان الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكاليف بالكليات مع ان الفرد
انما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلالة لما
قدمنا سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالمسبب امر بالسبب اذا كان المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالقاء
الحطب في النار مثلا لان الاحراق انما هو فعل النار ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المباشرة
المستلزمة للاحراق مجازا الا ان يكون نفس الاحراق مامورا به ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلي من جهة استحالة
حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل ايضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل ومحل النزاع
ومحل النزاع فان الظاهر ان من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا يقول بدلالته عليه مطابقة فالامر حقيقة انما يوجه هناك
الى السبب مطابقة وان كان باللفظ المجازي فافهم ذلك فانه دقيق ثم ان ما ذكرنا مبني على ان لا يكون الافعال التوليدية
مستندة الى العلة الاولى حقيقة والا فلا مانع من اسناد الاحراق الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت
المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقية ولكن ظ كلام
المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة الى السبب وغيره من المقدمات ومع ذلك فقد عرفت بطلان
دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي انه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي بط فالمقدم مثله
اما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وح فاما ان يكون الاتي بالمشروط اتيا بتمام المامور به ام لا والثاني بط لان المفروض ان
المامور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المامور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف واما بطلان التالي فواضح
والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وان عدم الاتيان بتمام المامور به لا يلزم ان
يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المامور به بل يجوز ان يكون لفوات وصف من اوصاف المامور به يختلف كيفية المامور به
بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المامور به واجبا اول الكلام وسيجيء بيان ان علة الحرام ليست بحرام كما تقدم ان سبب
الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل ان الواجب هو الصلوة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالاركان المخصوصة
مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المامور به فيكون واجبا لكونه سببا مع ان ذلك انما يتم اذا قلنا
ان الجزء يجب بوجوب الكل وسيجيء الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من اثبات الوجوب الحتمي التبعي ولكنه ليس بمحل النزاع
في شيء ثم ان سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية ايض ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب
الجواب **تنبيهات الاول** ربما يتوهم انه لا خلاف في وجوب المقدمة اذا كان المقدمة هو اتيان امور يحصل الواجب في ضمنها
كالصلوة الى اكثر من جانب والاتيان بالظهر والجمعة معا لمن اشتبه عليه المسئلة واوجب الاحتياط ونحو ذلك لانه عين الاتيان
بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتامل سيما بعد ما بينا من معنى الوجوب
وثمرة النزاع والاجماع المتوهم تم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن ايضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك
ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذ الوجه وجوبه المستفاد من النص اذ الوجوب الحاصل منها من
النص عليه هو الوجوب الغيري والفرق بين المنصوص وغير المنصوص انما يحصل في كون الخطاب به اصليا او تبعيا فوجوب ما
المقدمات تبعي ووجوب مثل ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان ما ذكرناه هنا لا ينافي ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي
من المقدمات اذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من
ايجاب نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة الى مثل الوضوء ايض والحاصل انا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك
لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبل الشارع ولا كونه مامورا به بخطاب على حدة بل لا انفكاك في ترتب العقاب على ترك الوضوء



من جهة خصوص الامر به وان كان وجوبه للغير كما هو مدلول اصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب
هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المدقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب المتروك المستلزم
للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الاربع او اقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي
يترجح في النظر هو عدم الوجوب وان قلنا بوجوب المقدمة اذ الواجب انما هو الاجتناب عما علم حرمته لا عن الحرام النفس الامري لعدم
الدليل على ذلك والاصل والاخبار المعتبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي يمنع وجوبه هو اجتناب الجميع واما اذا بقي منه
بمقدار يحرم بارتكاب الحرام فلا يجوزه وتمام التحقيق في ذلك سيجيء انش في اواخر الكتاب الثالث الظاهر ان الكلام في دلالة
الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعي الا ان ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب
كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما نفي الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمنا وهو وهم وقد جعل العلامة من فروع
المسئلة الصلوة في الدار المغصوبة من جهة ان الكون الذي هو جزء الصلوة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز ان يكون منهيا عنه
**قانون** الحق ان الامر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مط واما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد
يستدعي رسم مقدمتين الاولى الضد الخاص للمامور به هو كل واحد من الامور الوجودية المضادة له عقلا او شرعا واما العام
فقد يطلق على احد الاضداد الوجودية لا بعينه وهو يرجع الى الاول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف او مجازا للمناسبة
والمجاورة والمراد في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية ان ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المامور به لاستحالة وجود
الضدين في محل واحد فوجود احدهما يتوقف على انتفاء الاخر عقلا فالتوقف عقلي وان كان الضد شرعيا اذ المراد بعد فرض ضديته
ضدا وقد اغرب بعض المحققين فانكر كونه مقدمة وقال انه من المقارنات الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون
فعل الضد مقدمة لترك ضده اولى بالاذعان ولما كان منشاء توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه
في المقامين مع انه مح وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الاتية فانه جعل فعل المباح مقدمة لترك الحرام يعني انه لما كان
ترك الحرام لفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فكما ان ذلك باطل لانه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وانت خبير
بان الفرق بينهما في كمال الوضوح فان ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف
عليه غالبا بخلاف فعل المامور به فانه لا يمكن التخلف ابدا وقوله مع انه مح الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب من سابقه
لان المقامين متغايران وان اراد ان ترك الضد كما انه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر ايض علة لترك
هذا الضد ففيه ان في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترك احد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز
خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر واين هذا من التوقف والظاهر ان منشا توهمه النظر الى ان ترك
الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب من ذلك انه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب ان مقدمة الشيء هي ما يتوقف
عليه الفعل في نظر المكلف مع تفطنه بكونه مما يتوقف عليه واما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا
يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة الى حال الاشتغال والتفطن وانكر التوقف هنا ايض وانت
خبير بان عدم تفطن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني انما هو معنى مالا يتم الا به لا الاول مع ان هذا
الكلام يجري في سائر المقدمات ايض فان قلت اذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع ان
وجوبه للتوصل الى الواجب فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى
بالواجب ام لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم
الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف والا لزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة ح قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة

لانها ليست مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض باصل الواجب اولا وبمنع امتناع الواجب
ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل
الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من افضح ما يلزم
القائل بوجوب المقدمة فان اجراء احكام الواجب على تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان
له صارف عن ادائه يلزم عدم صحة عباداته من اول العمر الى آخره غاية ما في الباب انه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف
له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال بالنهي انما يكون بالكف لا بنفس ان لا تفعل وذلك مع انه غير مسلم
كما سيجيء لا ينفي ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوبه
المباح والمنقول عنه مشتبه المقصد فقد يق ان مراده ان كل ما هو مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يق ان مراده
ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى اي التقديرين فالنزاع معنوي في المنقول عنه في دليله وجهان احدهما
ان ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع فعل من الافعال فكل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم
وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايض واجب لان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب
والجواب عن الاول منع ذلك فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في المتغايرين في الوجود الا في العلة والمنع عند
بعضهم واما الثاني فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال لانه يقول
ح يكونه احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف والواجب حراما كالصلوة لترك
الواجب في بعضه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مط اذ الصارف
يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا باتيان شيء فنقول بوجوبه ان قلنا بوجوب المقدمة وذلك لا يثبت الكلية
المدعاة خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفس ان لا يفعل فانه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء اصلا بل وقد يكون
المكلف ح خاليا عن كل فعل ان قلنا ببقاء الاكوان وعدم احتياج الباقي الى المؤثر فكذا ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما
لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فح لا يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايض اللهم الا ان يق بالنظر الى ما حققنا
سابقا في مقدمات القانون السابق من ان المقدمات ما قد تكون غير مقدورات وانه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور
ان المباح احد افراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام
ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايض من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم
مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار والتخيير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور المقدورة والغير المقدورات
مسقطات لها لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع انا لو سلمنا التخيير مط فلا نابى عن كونه احد
افراد المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي واما ما ذكره المحقق السابق الذكر من انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا
ومط وانه من مقارناته الاتفاقية مط ففيه ما فيه اذ كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو
لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة
موضع النزاع ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ
ما هو الاهم وقد يفصل بان الفعلين اما كلاهما من حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات اما معا موسعان
او مضيقان او مختلفان فمع ضيق احدهما الترجيح له مط ومع سعتهما التخيير مط واما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير
مط الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية اذا



تمهيد هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده بكل من المعنيين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية
او التضمن او الاستلزام اللفظي او العقلي ولما كان بعض الخلافات والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان
مقامين الاول الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ترك المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم اذ المنع من
الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه اذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والمنع
عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كونه جزء معنى افعل كما توهم وبتذكر ما اسلفنا في مباحث دلالة
الصيغة على الوجوب تتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الاخص والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض
العامة محتجا بان الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي وفيه ان الغفلة مط ممنوعة اجمالا الامر وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم
بينا بالمعنى الاعم مع ان القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما ان القول با
لعينية في الضد الخاص افراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النوع الثاني حتى عدم دلالة الامر بالشيء على النهي
عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة
لقولنا ازل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه باحدى الدلالات الثلث اما المطابقة فظ وكذا التضمن فقد
مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق اولى واما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم
ايض كما يظهر من ادلتهم الآتية واما البين بالمعنى الاعم فايض غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة
بينهما كون الامر قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تثبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما
يثمر فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب
الامر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك
عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده كما مر في دلالة الاشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بان امر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده والذم بايهما كان يستلزم
النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من ان مطلق ترك الفعل ايض
مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا نحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في ترك المامور به عرفا لمدخلية الزجر والكراهة
في مفهومه وان اريد به مطلق صرف عنان الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم
انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يضر بل القدر المسلم في الكف ايضا
هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام
العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا العقلي بمعنى التبعي فانه ليس
من محط النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا فيكون فعله حراما وهو معنى
النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه
والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما ذكر في الاشارة وقد اجيب ايض بان
وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المامور به لا يمكن
التوصل اليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى اذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي امكان تركه واختيار الفعل والتوصل
بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما انه مكلف بتحصيل الواجب مكلف بالاتيان بما يتوصل اليه على القول بوجوب
المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايض بان دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فانما يسلم في

حال ارادة الفعل واذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم في الحالين تكليف ما لا يطاق وخروج الواجب عن الوجوب
وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترك فعليتها نعم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل
النزاع ويظهر ما ذكرنا ايض من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم
محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى والا
لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة فنقول ايض نمنع الكبرى بل الصغرى
ايض وان اريد عليته فعل الضد لترك المامور به او كونهما معا معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لاستبعاد
حرمة الكبرى لما المعلول عن دون العلة كوجوب المسبب من دون السبب ولان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في
العلة فيختص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو
الصارف هو عدم الارادة فهو المانع ابدا سيما بملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا الا ان يجبر على فعل الضد وكان الصارف
منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة
اذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظاهر ان مراد
المجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايض لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف و لم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب
المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كك لو اراد من العلة العلة التامة ايض وكك اذا كانا
معلولين لعلة واحدة اذ انتفاء التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علته فلا يلزم عدم تحريمها مط فيكون
حراما بالنسبة الى المعلول الاخر وبالجملة لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك اما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل
على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها مم ولو سلمنا لكن الخطاب تبعي توصلي عقلي وقد
تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة واما من جهة استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتتبع موارده ا ففيه
انا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع يجر
الى الحرام واما من جهة حكم العقل صريحا وهو ايض مم لان العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بل يستبعد فلا ما نع
من الحكم بحرمة الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به
كالصلوة بالنسبة الى ازالة النجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالازالة لزم التكليف بالمح والا خرج الواجب المضيق عن وجوبه
وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والاولى في الجواب اختيار
الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الازالة ويحكم بصحة الصلوة
ولا منافاة **تنبيهان الاول** ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو ابدل النهي
عن الضد الخاص بعدم الامر به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر
بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما هو مقتضى
الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك على تسليم صحته انما يتم في العبادات واما في المعاملات فلا
يتم مط وثانيا منع اقتضاءه عدم الامر مط اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا
كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت
بحيث لو فعل في اي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع
الامر والنهي في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما اذا اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة

في خصوص الدار الغصبي الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية
والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق ونحو عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضد ما بخلاف الامر فانه يقتضي
النهي عن جميع الاضداد والامر الندبي ايض فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة
لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتم ونحو عدم الدلالة فيه ايض ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايض **قانون**
لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب اصحابنا وجمهور المعتزلة
الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا في نفسه لا ان يكون بدلا عما هو واجب
وذهب الاشاعرة الى انه احد الابدال لا بعينه وهنالك اقوال اخر شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين
عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما ايض للمعتزلة ومنها ما تبرء كل من الفريقين منه وتنسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف
ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فاجود الاقوال القولان
الاولان ولكن الاشكال في تحقق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة من جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم التخيير
بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ويشكل هذا بالواجبات العينية فانها ايض كليات
مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير جعلي منتزع من الافراد تابع لها في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه
متاصل وعلة للافراد سابق عليها طبعا وقد يجمع الاعتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني
يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي و
ليس كك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة النزاع انه اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية تعلق الوجوب
من الشارع بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث مط على الاول بخلاف مذهب الاشاعرة فان الخطاب
لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها واما الدليل على المذهبين فالاولون يتمسكون بالتبادر من قوله فكفارته
إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فان الظاهر منه ايجاب الاطعام والكسوة والتحرير
على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او لاحد الشيئين او الاشياء مبهما واذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق
ومستقيم والنص دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان اصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على
ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في ساير الاقوال وعليها وقد اطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فائدة** قد عرفت
ان المكلف بالواجبات العينية ايض مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهذا التخيير عقلي فاعلم ان الافراد قد يكون بعضها
ازيد من بعض فالامتثال بالامر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الاخيرتين على القول به يحصل
بتسبيحة وبالثلث وهكذا وكذا الواجبات التخييرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام
في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في ضرب التاديب واختلفوا في اتصاف الزائد
بالوجوب على اقوال اظهرها ثالثها وهو انه ان كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل الفرد الزائد كما في التسبيحة في
الاول والاربعين في الثاني فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول
احد الافراد في الثاني وان لم يكن ذلك فالواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد فيكون افضل
افراد الواجب وهذا هو دليل من اطلق الوجوب وفيه غفلة عن صورة التدريج واما القائل باستحباب الزائد فيستدل بانه يجوز تركه
لا الى بدل فلا يجب وفيه ان الاقل بدل من المجموع وعلى ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين
مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو اكمل افراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون

تخيير ابين مجرد الزائد والناقص ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فتدبر في الامثلة والامكنة فلا تعقل

قانون لا خلاف في جواز الامر بالشيء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر بشيء في وقت ينقص عنه

للزوم المح واطلاق الاداء على مجموع الصلوة المدرك ركعة منها في الوقت اصطلاح او من جعل الش للنص الصحيح المستفيض بان

من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة ادراك الوقت اجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع

ويضعف كونه قاضيا مط او لما وقع خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشيء في وقت يزيد عليه

ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لاكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع

منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لانه يلزم لو تركه في جميع الوقت فكما انه يجوز تخيير الش بين افراد

مختلفة الحقايق فيجوز تخييره بين افراد متفقة الحقايق متمايزة بخصوصيات اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان

كوقوف عرفات وغيرها واما وقوعه فللامر بصلوة الظهر وصلوة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق اول جزء من الفعل باول

جزء من الوقت واخره باخره غير مراد اجماعا وغير ممكن عادة في الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء

على الاخر فينبغي ان يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في اجزاء ذلك الوقت والخصم لما احال

التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشم في تاويل امثال هذه الاوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية

الى اختصاص الفعل باول الوقت ونقل ذلك عن ظ المفيد وابن ابي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التاخير وصيرورته قضاء

والظان مرادهم بالعقاب هو ما ذكره الش لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على

الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فانه لا عفو حتميا فيها فالتوسعة في وقت

العفو احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول للزم كونه قبل الوقت وهو بط كما في الصلوة قبل الزوال وفيه انه انما يتم في مقابل

مرخصه بالاخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ثم للنقض بتقديم الزكوة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن ففي فسحة

عن ذلك وغيره وبعض الحنفية الى اختصاصه بالاخر محتجا بلزوم المعصية في التاخير لولاه وهو منفي بالاجماع وفيه ان الاجماع

ثم لو اريد اصل المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل

انه مراعى فان ادرك اخر الوقت ظهر كونه واجبا والا فهو نفل ففعله في الاول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الو

مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها في حواشي التهذيب

لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الايقاعات فهل يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا

حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب او لا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه باحد من الدلالات واما

سائر الادلة فمدخولة مثل انه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما في الحكم

والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا ان المبدل منه هو الايقاعات الى ان يتضيق فيتعين ومثل دعوى القطع بان

الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب ايضا بان

البدل ههنا تابع مسبب من ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء وكخصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بنوع

الكفائي عند تركه فاطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا تعتبر في مثل ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل

لما فصل عن المندوب وفيه انه لا كلام لنا في الفرد الاخر واما في الباقي فالبدل متحقق وهو كل واحد من الجزئيات المتمايزة

بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل اذا مات فجاة ولا اثم لجواز التاخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة

ويصدق عليه انه لو لم يفعله ولا سائر الافراد مع ظن الموت او مع فرض بقائه الى اخر الوقت لاستحق العقاب وسيجيء انه يجوز

التاخير مع ظن السلامة فالموت فجاة مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب ولانه لولا لزم تساويه في الوقت وقبله لا يخرج عن

الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو جزء الاخر بخلافه ما قبل الوقت

خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر وحصول العصيان بتركهما وفيه ان سقوط كل بفعل الاخر يجوز ولا يستلزم الوجوب

ان اريد مجرد الرخصة في الترك وان اريد حصول العصيان ايضا بتركهما فهو اول الكلام فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت

مع ان كون الرخصة في الترك لاجل اختيار العزم لا للفرد الاخر اول الكلام ومع تسليم وجوب العزم فتحقيق انه ليس من جهة

انه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات اجمالا او تفصيلا حين استشعرها كذلك وهو من احكام

الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم

ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا فتوهم بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين

واسقط الاخر مع انه قد يتامل في اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان لا يعزم على الترك وسبق الالتفات

واما وجوب العزم على الفعل ففيه اشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطة ويؤيده ما قيل انه لو وجب العزم فلزم

انضمام بدل اخر في بعض الاحيان مثل العزم على صوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يقل به احد تتميم التوسعة

في الوقت اما محدود كالظهر او غير محدود ومثل ما وقته العمر كالحج وصلوة الزلزلة والنذر المطلق ويتضيق الاول بتضيق

وقته او بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتاخير اتفاقا

لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والا

لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصية

لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطي امراته بظن انها الاجنبية وشرب خلا بظن انه الخمر ونحو ذلك

ويبقى العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الاشهر الاقوى الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت

بحسب ظنه وضعفه ظ ولما ظان السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان عليه بالتاخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر لخروجه

عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فانه يجوز التاخير فيه الى تضيق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم بحت لان ذلك

يعرف المحدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود ايضا يتضيق وقته ويتعين عند ظن الموت تنبيه ومما

يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة الاشارة فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول

الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر

في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت لان المكلف مخير في اول الوقت باداء مطلق الظهر في اي جزء

من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلوة بالتيمم والغسل والوضوء وصلوة الخوف

صلوة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف بايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وان شئت توضيحا

اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا كما يستفاد من الحمل من

الايتين فتدبر قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من كل

واحد من المكلفين او بعض معين منهم كخصائص النبي ص ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا كالجهاد لتصوير حفظ

الاسلام واذلال الكفار وصلوة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض

لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين ولنا انهم لو تركوا جميعا لذموا بالترك واستحقوا

العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه

لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب ولا نسخ
فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات وللكل
واحد بالعرض واجيب بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل
بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط الى فعل البعض وبان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب و
حجة الاخرين وجوه الاول ان الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله
يجري في الواجبات العينية كاسقاط دين رجل باداء متبرع عنه الثاني انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر
ببعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد الغي وقد يسقط بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه
انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان
التأثيم ليس على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص اخر
ثمرة النزاع اذا انما هو في اتصاف كل واحد منهما بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثم انه الثالث قوله
ولولا نفر من كل فرقة الاية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب
جمعا بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكما ان الشروع واجب الاتمام ايضا واجب فالنفوض
انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة
العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة
بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون** اختلفوا في ان الامر المعلق بالكلي الظاهر
هل المطلوب به الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان
والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل
فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد الهيئة الا طلب ذلك الحدث مع ان الاصل عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان
المطلوب هو الفرد ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل
فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك
ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو
الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية مما
لا وجود لها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون معه قيد
وتشخص واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات
حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا الاصل متفرع على النزاع
في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان ما حققه المحققون
هو وجوده وان وجوده عين وجود الافراد وبعينه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي
الطبيعي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتنفة بها بحسب
استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصور هو الكلي الطبيعي
على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقه عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي
واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متأصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من

الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه
مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في تفهيمهم ذلك تولد الامر الانتزاعي من الانتزاع وان كان امرا اعتباريا وحاصل المرام
ان اهل العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو
يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع
يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعيينه وتشخصه وارادة
فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج على مذاقكم
وارادة فرد خاص تحكم بحت فان قلت انا نريد من فرد ما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة
المتشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر
الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري والا لما بقي فرق بينهما
مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم يتنازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء
واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون
خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة
ونحن نقول بان وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في اتيان ايها شاء تبعا للخطاب بالكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية
لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير
بينها ليس من حيث انها اشياء متأصلة بذاتها بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤل الكلام في وجوبها الى تحصيل
الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر اهل العرف ومما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت
على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر
فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ايتني برجل واتاني رجل وسلم امري الى الرجل لا الى المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد
هو الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق اولا لنسبته الى الفرد والمطوي في ضمير
المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ
دلالته على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه في تحت الحقيقة ايضا واما الثالثة فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا وبالذات
ولا ثانيا ولكن لما لم يكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاوامر من قبيل الثالث فلا ريب ان ارادة ذلك
الفرد من ذلك مجاز فتدبر وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم
التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد من انظار العلماء **تنبيه وتحقيق**
واعلم ان صيغة الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلاث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كلما
بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها
بالنسبة الى افراد الضرب الثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم ووضعها بالنسبة
الى الثالث حرفي نسبي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف
واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول
فالظاهر انه من باب جاء رجل من اقصى المدينة وكونه حقيقة ح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا
كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول

بحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب فيضاهي حرفيا كوضعه بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فيه

## قانون

الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا ويجب الصيام على من كان حاضرا او نحو ذلك او به ام بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية اي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فينحل الاشتراط الى حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف في الامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا اجمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشروع فيه كالغرض السابق في اول الوقت لمن لم يخبر صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم يظن بقائه الى ان يتم الواجب ولا ريب في ان مع الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن صحة التكاليف الشرعية الا بذلك سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرائع بل مدار نظام العالم واساس عيش بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد به والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع فيه مع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع اولا كتملك النصاب من الزراعة في الزكوة واما جعل ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية وبالجملة لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقص وقبح وان علم انه يتركه اختيارا الا ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول ان ههنا مقامين الاول انه هل يجوز توجه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه وان لم يكن المراد نفس المامور به بل كان المراد مصلحة اخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في تفريعاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميدي في شرح التهذيب حيث قال ان ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه ويظهر ذلك من صاحب لم ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا قبح في ذلك اما اولا فلما بينا انه قلما يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا باصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام والا لانتفى الواجب المشروط غالبا غايته الامر كون ذلك الاستعمال مجازا تاخرت عنه قرينته وتاخيرها انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه واما ثانيا فلان ذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فان ظاهر الحكم التابيد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر والحاصل ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متاخرة عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب

ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم الجواب عما يتوهم في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المامور به حسنا فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما المقام الثاني فذهب اصحابنا فيه الى عدم الجواز وجمهور العامة على الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم المامور بانتفاء الشرط ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر ومنع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما يجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف به الا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الاضافي ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول بانحصار جهة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح انما هو في هذه الصورة احتجوا بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه دون المامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا خروج عن المتنازع والثاني انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة من الدين واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب لا الارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف الى التمام والمراد العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من الزمان يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن المعلوم الحجية كما مرت الاشارة ومنع بطلان التالي لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة مع ان انقطاع التكليف حال الفعل ايضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم ابرهيم ع وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى فداء واجيب عنه بالمنع من تكليف ابرهيم بالذبح الحقيقي بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا واما جزعه لاشتغاله عن ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك فاما الفداء فيجوز ان يكون عما ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك لا يناسب امتحان مثل ابرهيم واشتهاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ع ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد ان المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض باني اذبحك مع كون المجاز في الاول اظهر كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الاخبار التكوينية الالهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الاخر مجازا فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الافعال ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله انه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى اَرٰى فِي الْمَنَامِ اَنِّي اَذْبَحُكَ لا امرني تعالى بذبحك فيكون في المعنى اخبارا عن حصول هذا الفعل في الخارج بدون منع عن الله تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى ع عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته ع ذبحه في المنام مسببة عن امره تعالى به فيعود الكلام ويشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن اسمعيل يا ابت

افعل ما نوى فالاولى جعلها اما من باب المنع والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين فتأمل
مع ان حصول العلم لابرهيم ع في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف
واحدا والحال واحدا ايض مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا دخل الوقت وجن او حاضت المرأة
قبل مضي زمان يسع الصلوة وانتقاض التيمم ممن وجد الماء وان لم يمض زمان يتمكن من المائية او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا
بالمائية فلا ينتقض والمشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله
فلا قضاء وفروع المسئلة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له
مفطر اخر من مرض ورى او غير ضروري ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس
الامري بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه
بين الاصحاب **قانون** اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز
الثابت بالبراءة الاصلية ثابت حينئذ جزما وانما الاشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الامر فمحل النزاع هو ثبوت حكم اخر شرعي
من الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب وعدمه فلا اثر على عدمه بل يرجع الى الحكم السابق من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى
الموارد مثل ان يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الاذن او العادات والتلذذات فيكون مباحا او المعاملات
فالاصل البراءة من اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم
من قال غير ذلك فما يتوهم من ان المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله ايض باطل وبالجملة المراد عدم بقاء
الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية مط لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال
نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا اشكال احتجوا
على بقاء الجواز بان الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي للجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين
برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما
يسلم لو لم يخلفه فصل اخر ولا ريب ان رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة
وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن الفرد فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين
منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة
التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة الفصل الاخر ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن
فصل اخر فاذا انتفى التحصل الاول فما الذي اوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستصحب قلت علية الفصل لوجود الجنس
والتفرقة بين التحصلين لا يجامع القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل ووجود فصل اخر في الخارج سلمنا لكنه معارض
باستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان قلت لا ريب في حصول
القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المط قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط و
التقييد فان قلت الارتباط والتقييد امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت
سلمنا ذلك لكن نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول ظن باللحوق بالاستصحاب ولا يقين لا لان الانضمام
في نفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ
بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم
اليه فكما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به مستصحب حتى يثبت اليقين

بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى فكما ان الاصل
بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها
ومن طريق بيان المبحث علم ان الباني على القول بالبقاء هو الاستصحاب لا الاباحة ولا غيرها مما توهم فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح
ثم ان هذا الاصل وان قل فروعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهمه بعض الاصحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب
العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام ع او نائبه او ترجيحه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو بط كما ستعرفه
لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السنتهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما بينا فمن فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع
صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقيق انه لو نذر ايقاع صلوة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول
باشتراط الرجحان في النذر واما لو نذر ايقاع ركعتين مبتداة في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم
عدم اعتبار العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار
الكلي الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه ففي انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا
ايض فان الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن الى غير ذلك من الفروع مثل ان ينذر اضحية حيوان خاص
فمات قبل ذلك فلا يجب اخر بل الظ انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات الاحكام الشرعية لا يمكن
الاستدلال عليه بمثل قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم
بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب غسل الاقطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك واما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شيء
فبانتفائه ينتفي المشروط راسا وهو ليس بمنزلة نسخ جزء ما وبديهة لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة صلوة الجمعة المتقدمة
من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام العام
والخاص **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات الاولى هو كون الفعل
مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن اسقاط القضاء
كما سيجيء نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف الاجزاء
فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتعريف الاجزاء بهذا اللفظ
قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط
فعله ثانيا اعم من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان
مراد من عبر بما ذكر هو ذلك ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الاول دون
الثاني الثانية كون الامر مقتضيا للاجزاء هو اذا اتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه
المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف
قد يكون بشيء واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد
يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان اعتماده
على الظن المستفاد حجيته عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن
عن اليقين كالطهارة المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشيء اولا مع الامكان
ويبدل له ثانيا مع عدمه كالتيمم عن الماء والاشكال في ان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين

ومحكوم بالاجزاء عليه كذلك اوهط وبعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه في الحال والماضي الا في حال عدم التمكن
منه او هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل فمن تيمم لعذر ثم تمكن عن الماء في الوقت فان قلنا
ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وبعبارة اخرى انه مكلف بابداله بالتيمم ما دام متعذرا فيجب
عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر ان هذا لا يندرج
تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان الظاهر ان التكاليف يتعدد بحسب اختلاف الازمان و
الاحوال والمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يتحصل بوجود فرد منها فصلوة
الظهر قد يجتمع مع الوضوء في وقت ومع التيمم في آخر فبايهما حصلت فقد حصلت نعم نقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة
الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في الاجزاء بمعنيه لحصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء بسبب نقصان
بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب القضاء او الاعادة لمن انكشف فساد
ظن طهارته انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في الصلوة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا
انما هو لعدم الاتيان بالاولى لا الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك
لا نعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى مطلق الامر الاعم من البدل والمبدل فلا اظن مدعيا لدلالته على سقوط
القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر
الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى الحال التي وقع المامور به عليها ومن يقول بعدمه انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل
في ضمن البدل والمبدل الثالثة محل النزاع في هذه المسئلة يحرر على وجهين الاول هو ان اتيان المامور به على وجهه هل
هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء ام لا والظاهر ان المخالف ح يقول انه لا مانع من اقتضاء
فعله ثانيا قضاء في الجملة لا انه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا كما دائما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه
لا يجوز ان يكون معه امر اخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك
فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير الاول ونقرر الادلة
على ما يطابقه ثم ان هذا مع قطع النظر عن الخلاف الاتي في كون القضاء تابعا للاداء او بفرض جديد فالخلاف يجري على
القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او المرة او للتكرار اذ نفي المرة للغير انما هو بالتنصيص واسقاط
القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمتثل به ثانيا فيسقط
لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالته على الاجزاء
انما هو من باب القضاء او الاعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الاول هو الفعل كقوله اذا قضيت
الصلوة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت
كتارك الصلوة عمدا مع وجوبه عليه ام لا يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي
وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف اليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته اما بالشروع فيه كالاعتكاف او
بوجوبه فورا كالحج اذا افسد فيطلق على الماتي به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة
فيه كما في التشهد والسجدة يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت
المحدد كقولهم الجمعة يقضى ظهرا اذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المامور به على وجهه
هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاقهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد

الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية المطلقة بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد
الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب اخر وقد سقط الوجوب بل المشروعية
ايضا لما مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر انما هو بالنسبة الى بعض
الاحوال دون بعض وانما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فاقول ان ذلك باطل من وجهين الاول ان ذلك
خروج عن المتنازع اذ ما ذكرته يصير امرين وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا انما هو مكلف
بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه
الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني اسقاط الامر الاول فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب
واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا الى فهم العرف واللغة وما ترى ان الصلوة بظن الطهارة تقتضي بعد
انكشاف فساد الظن فانما هو بامر جديد ودليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج ان كل مبدل انما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام
غير متمكن عنه فلما ذكروجه وانى لك باثباته بل الظ الاسقاط مط فيرجع النزاع في المسئلة الى اثبات هذه الدعوى لا ان
الامر مط يقتضي القضاء او يفيد سقوطه فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد استدلوا على المشهور ايضا بوجهين اخرين
الاول انه لو كان مكلفا بعد ذلك الامر بعينه بفعل ما اتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو مح وان كان
مكلفا بغير ذلك الامر باتيان غير الماتي به اولا فيلزم ان لا يكون الماتي به اولا تمام المامور به هف اما الثاني فظ واما الاول
فهو مبني على ما حققناه من ان حصول الامتثال لا يبقى معه طلب اخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتم الا باعادة الامتثال الاول
وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال ان فعله ثانيا مثل الماتي به اولا لا نفسه فان ذلك انما يصح لو كان فعله
ثانيا بامر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محل النزاع واما على التحرير الاول فلا يبقى طلب وامر حتى يستدعي اثباته ثانيا بحيث
يكون غير الاول واما ما قيل في رده من ان المط هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصولها ليس تحصيل
للحاصل فهو قريب من الهذيان اذ ذلك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا
للحاصل الثاني انه لو لم يكتف باتيان المامور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار
وهو خلاف التحقيق او خلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بان الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف
منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذلك كما اشرنا في المقدمات وايضا التكرار على القول به انما
هو على مقتضى الفعل والاعادة الان بمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد
فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمامه مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر
على حدة ولا يجب به قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه
وقد اجيب عن ذلك بوجوه ضعيفة منها ان تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو امر على حدة وفيه انه مستلزم للواسطة
بين القضاء والاداء وليس باعادة ايض ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب يظهر بعد التنبه فيما ذكرنا فنقول
ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المط هو الصلوة بالطهور وتجويز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل
اليقين بخلافه فاذا حصل فيقضي الفائت فالقضاء انما هو للمبدل بالدليل لا بالبدل فيصح اطلاق القضاء المصطلح
عليه حقيقة هذا واني لم اقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا او وجدت كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتامل
فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي **قانون** اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا بوقت اذا
فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض جديد والحق

ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى العضدي المسئلة على ان قولنا صم يوم الخميس مركب
في اللفظ والذهن من شيئين هل المامور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او شيء واحد وقال ان هذا الخلاف اعني
كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي او شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل هل هما اثنان في الوجود الخارجي
ام لا والظاهر ان مراده التنظير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية وقد رده بعض المحققين بان كونهما شيئين في الخارج
هو سلطان العلماء في حاشية العضدي
لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع انتفاء احدهما
ينتفي الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول واثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون
المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصية الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء
هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الاول مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك
الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان كان يعضده اصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر اصالة
عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه الا بالقضاء ولا يكفي
فيه البراءة الاحتمالية واحتمال ارادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص
بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظ هذا ولكن يرد على العضدي بان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون
القضاء بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الاخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما
على القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول
فمع انتفاء احدهما ينتفي الجنس ونيابة الفصل الاخر عنه الاصل عدمه كما مر تحقيقه في مسئلة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل
فيما نحن فيه هو الصوم والوقاعة في يوم الخميس او في يوم اخر ونيابة يوم اخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشارع وما يتوهم ان يوما
ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء اذ الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس او بيوم ما غير
الخميس لا بيوم ما مطلقا الا ان يوما ما ماخوذ في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك يوم ما مطلقا ولا وجود
له في الخارج فان شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى امسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة و
التحقيق ان الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لامكان تحقق المقيد بدون
القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا بمطلق صلوة ركعتين
في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخ الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم
التمايز والا فالمجاز المحمل بهو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل اخر واما فيما نحن فيه فان
المتبادر من المقيد هو شيء واحد والمتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا تكليفا واحدا والزايد منفي بالاصل
فاذا انتفى الخميس فينتفي المامور به بل الاستفادة منه على القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم
ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم ع ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور
الخ ونحو ذلك وكذا الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما
اعلم ان يوم الخميس في المثال المذكور بحيث كونه مفعولا فيه
فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من
خارج وقد استدل على المختار ايضا بان الامر قد يستتبع القضاء كاليومية وقد لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو اعم
والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه
بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه فالتخلف شاهد عدم الاقتضاء وفيه ايضا ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة

دليل اخر فهو مقتض الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بلزوم كون القضاء اداء ومساواته للاول لو كان بالامر الاول فلا يعصي
بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الاول ان الزمان ظرف من ظروف المامور به
غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا الثاني
ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق
اذ وجوب اداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهو براءة الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح
فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف
المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداء لانه امر بالفعل بعد الوقت فيكون ماتيا به في وقته وجوابه
ان الاداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة **قانون** الاظهر ان الامر
بالامر امر فاذا قال القائل لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهذا امر بالثالث مثل ان يقول ليفعل فلان كذا
لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد اوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وان كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار
وهو من قبلي ويؤيده انا مامورون باوامر الرسول عن الله تع بل اذا اطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل
واطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقبه على الترك وان يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله ص مروهم بالصلوة وهم ابناء
سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يتعد ولو قال للعبد لا تتجر
لم يناقض كلام الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب الخروج عن الظ وعن الثاني ان القرينة دالة على انه للارشاد ولذلك
نقول باستحباب عبادة الصبي وتضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا
الفرس فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك
الشيء في تلك الحالة ام لا الاظهر لا فان الامر طلب حينئذ في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم اني طلقت زوجتي
لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وان لم يتم على تلك القاعدة فافهم

## المقصد الثاني في النواهي

**قانون** النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي على سبيل الاستعلاء
ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة
الكف بالذات وانه فعل من الافعال وفي النهي من حيث انه الة لملاحظة فعل اخر وهو الزنا وحال من الاحوال وربما قيل بكونه مشتركا
بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجهها مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها
فالاشهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف
لنا التبادر عرفا وكذا لغة وشرعا لاصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتامل
وتطبيقها على ما نحن فيه وكذا يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تع وما نهيكم
عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان
هذا انما يتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو مسلم ان لم نقل بكون النهي بلفظه ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف
التحقيق كما عرفت نعم فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا ما علم ارادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة
عن القرائن لا فيما علم كونه للتحريم فح يكفي صدق النهي عليها في افادة الحرمة ولا حاجة الى دليل اخر كما مر نظيره في الامر وان اريد
لفظ نهي بنهي ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه اولا ما بينا من ان الحق خلاف ذلك وثانيا
هذا الاستدلال لا يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال واما في خصوص هيئة [illegible]

مدلولا حقيقيا له ايضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الاسباب والعلامات ولا يفيد ان مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك
حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه وثالثا ان حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة
الموصول مجاز آخر ولا محالة لا بد من اخراج المكروهات ولا ترجيح لاحدهما على الاخر واحجية التخصيص يعارضه لزوم اخراج
الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مناهيه مقتضى وامثالها على طبق مدلولها ان حرمة فبالانزجار البت
وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها في المقامين وبالجملة الاذعان على مقتضاه وقد ابتغا انه لا يدل الا
على حكم مناهي الرسول وانفهام حرمة مخالفته الله عن حرمة مخالفته صلى الله عليه وسلم بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه نعم على
لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين الا ان يتشبث بعدم القول بالفصل وفيه ايضا اشكال ثم ان صاحب المعالم رده ومن
تابعه تاملوا في دلالة المناهي الواردة في كلام ائمتنا على الحرمة بعد تسليمها في اصل الصيغة لما ذكروه في صيغة الامر من جهة
كثرة الاستعمال في المكروهات وقد عرفت فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم
في الامر فلاحظ **قانون** اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس ان لا تفعل والاقرب الثاني لنا ما تقدم في
الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان مشتاقا الى الفعل فكف نفسه عنه فان
قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد
العدم السابق لا استمراره واثر القدرة يظهر في الاستمرار فاذا ثبت امكان رفعه باتيان الفعل فيثبت امكان ابقائه
باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا فان قلت لو كان المطلوب
هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية او بسبب عدم القدرة على الفعل او عدم ارادته او غير
ذلك قلت اولا انه معارض بالكف بقصد الرياء وثانيا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية
بل ندعي امكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك الى الكف
او فعل ضد اخر او لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاء عن كل ما نهى عنه وان لم يكن
قادرا على الفعل بل وغير مستشعر عليه ايضا ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب
الا مع الكف عنه وهو باطل جزما فان قلت على ما ذكرت ايض يؤول الكلام الى ان المكلف به ليس ترك الفعل كيف كان بل هو امر
وجودي وهو ابقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد قصد ويمكن ان يصدر عنه الفعل وان
لم يكن قادرا عليه بالفعل ايض والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احد الاضداد الوجودية غير الكف
فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمط انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة
امر بالقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك من قبيل طلب حركة
المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة المقدور مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة
فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف به بالذات وساير الامور
مكلف بها بالتبع من باب المقدمة ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط
**فائدتان الاولى** قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما ذكروه في الامر واشكل
الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المط هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام
ثمة كان في دلالة النهي على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه
هيهنا وهو ايضا مشكل لعموم الكلام ثمة ايضا وعلى اي تقدير ففيهما اشكال اخر وهو انه على القول بكون المط بالنهي

الكف يؤول الامر الى النهي عن ضد الكف ايض على القول بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور **الثانية** اختلفوا في
ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو علق الظهار على فعل اليمين فيه رضي الله
فتركت صوما او صلوة وما لو القي في النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص **قانون**
اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى العدم لنا ما مر مرارا من ان الاوامر والنواهي وغيرها
ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ولا يزيد الهيئة على المادة الا الطلب الحتمي
التحريمي او الايجابي والاصل عدم شيء اخر فمن يدعيه فعليه بالبيان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا
وصلوة الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت
بالدليل احتجوا بان النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن جميع
كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب
التحريمي الماهية بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموعي ايض مع كونهما مقيدتين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو
الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدء الاشتقاق اذ كما ان المط يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب ايض
يحتملهما فكما يصح ان يق اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر او عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصح ان يق اطلب ما دام
العمر ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي
ترك جميع افراد الطبيعة في الجملة لا دائما وابن المطلقة من الدائمة ولا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة
ولا من جهة طلب الترك اللهم الا ان يتشبث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع انه
في معرض المنع او يتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلقا وارادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام
الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايض خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما انكرناه هو دلالة الصيغة
عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث والا فلا نمنع الحمل على العموم في مثل صلوة الحائض وما نهى الطبيب
قد قيد او لا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي فلذلك يحمل الاطلاق في ذلك
الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك انه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر وادعاء
حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما وعدم لزوم اللغو والقبيح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا في
الكلام في مثل احل الله البيع كما سيجيء هذا ولكن للثاني ان يمنع اجراء هذه الطريقة في النهي ايض بان يقال لا يلزم من الاطلاق
في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة
وربما يحصل الامتثال بترك جميع افراد المنهي عنه في الان المتاخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك
الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى
الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات و
ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك استمراره واما
على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التامل فان تبادر مع تعيين الزوال المفروضة بحسب الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل
الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل البعض ويترتب العقاب على ترك الاخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال
بالترك في الجملة الا ما اخرجه الدليل كترك الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا فان الامتثال لا
يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم ان ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان

والافراد المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة بسائر المشخصات فكما في ترك الزنا بامراة معينة وارتكب الزنا مع الاخرى فلا
يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك الاخر لم لعدم المقدورية لان المقدور
ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل نقيضين في آن واحد لا يمكن ترك احدهما في آن ارتكاب الاخر وبالجملة فلا بد من ترك الطبيعة
راسا في آن من الاوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان
يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام واما من لا يقول به فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من ان كل من لا يقول
بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة
في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله
بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول بان العقلاء يذمون العبد المسوف لامتثال المولى في النهي واما على ما درسنا
من اخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور ايض **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع الامر والنهي
في شيء واحد وموضع النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بان
يكون موردا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بان
هذا التكليف مستحيل لانه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك محال
واما الواحد بالجنس فهو ايض مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشمس والقمر وان منعه
بعض المعتزلة ايض نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكما ان المخالف الاول افرط
فهذا قد فرط ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في
الذريعة وذهب اليه جلة من فحول متاخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق
والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وامثالهم ره بل ويظهر من الكليني حيث نقل
كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضاه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات
الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار ايض وانتصر هذا المذهب جماعة
من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية
ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن نقتفي آثارهم في ذلك والذي يقوى في
نفسي ويترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلوة في الدار المغصوبة فان المفروض انها
شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فهذا الكون هو شيء واحد فانه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل
به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جهتان فمن حيث انه من اجزاء الصلوة مامور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير وغصب
منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبيعة على ما اسلفناه لك تحقيقه فمتعلق الامر طبيعة الصلوة
ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ولا يرد من ذلك قبح على الآمر لتغاير متعلق
المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له
الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو ايجاد الفرد وان كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح
التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت
استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن من اتيانه في ضمن
فرد فقد تمكن من اتيانه لا بشرط غاية الامر توقف حصوله في الخارج على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان

وان كان

وان كان ممتنعا بدون الواسطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج
فلا غائلة في التكليف به مع التمكن عن المقدمات فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان الامر بالمقدمة اللازم من الامر بالكلي على ما ثبت
عليه الامر يكفينا فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهذا الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلوة
فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو كان
ذلك ايض من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فان مقدمة الحرام حرام ايض فعاد المحذور وهو اجتماع الامر والنهي في شيء واحد
شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه الشرعي الذي بيناه في موضعه ولكن غاية الامر توقف الصلوة على فرد ما
من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختار المكلف مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت نعم لكن ما ذكرت من كون
الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مامورا به من باب المقدمة ايضا والامر وان
لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايض يمتنع اجتماعه مع الحرام قلت
اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية
وحاصله ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب
الافراد في العيني توصلي ولا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد
بل نقول اذا امر الشارع بالكلي فان انحصر في فرد او انحصر الفرد المباح في فرد فيصير الفرد والشخص ايض عينيا كاصل الكلي والا فان
كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع والا ففي الافراد المباحة فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان الطبيعة
الحاصلة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع
الحرام على مذاق الخصم لا بد ان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لا انه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب
ان المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة
الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه وقد يكون شيئا حراما
ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مط مطلوبا
للامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلوة مثلا في الدار المغصوبة فنحن ايض
نقول بامتناع الاجتماع فلا بد اما من الوجوب والتحريم فان قلت ان هذا ابتناء على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت
مع ان الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسئلة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول
بعدمه ايضا فان قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن المحرم وينفك
عنه قلت ان ماهية الصلوة المنتزعة من الافراد انما هي منتزعة عنها باعتبار انها افراد للصلوة لا باعتبار انها غصب والمنتزع
عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة
فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في
الواحد الشخصي مجديا للزم القبيح والمحال وهو ممتنع على الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على المطلب بطريق اولى اذ النهي في المكروهات
متعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة اخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي اخص من المامور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه
فان النسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي عنه بالتحريم ايض
لو كان اخص من المامور به مط ايض وان امكن اثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه ان شاء الله ولذلك افرد الاصوليون الكلام
في المسئلتين وما نحن فيه اشبه بالمقاصد الكلامية وان كان لا دراجه في المسائل الاصولية ايض وجه ولكن المسئلة الاولى

انسب بالمسائل الاصولية لابتنائه على دلالة الالفاظ وان كانت راجعة الى الاصول الكلامية ايضا على بعض الوجوه فلنرجع
الى تحرير الدليل ونقول معنى قول الشارع لا تصل في الحمام ولا تتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلوة ارجح من فعلها
كما هو معنى المكروه مع انها واجبة او مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل اما مع المنع من الترك او عدمه ورجحان
الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية
راجعة الى شيء خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلوة في الحمام انما هو للتعرض للرشاش وفي معاطن
الابل عن انفار البعير وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه اولا منع هذا الاستقراء
وحجيته وثانيا ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في
الصلوة فلا مناص من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه
هو التعرض له حال الصلوة قلت ان المفروض ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي ايضا تعلق بالصلوة
وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والنهي عن الصلوة في الحمام لانه من مقدماتها وعلله فيعود المحذور
ايضا وثالثا ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت فلنا ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار
المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلوة واتحاد كون الغصب مع كون الصلوة ليس باوضح من اتحاد
كون التعرض للرشاش مع كون الصلوة ورابعا ان هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على
كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ايضا في غاية البعد وكون العلة والنكتة هو ذلك
في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما ان ذلك في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد
من الشارع النهي عنه واما في مثل الصلوة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا
الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا يدل على بطلان مذهبه
الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلوة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها في غيره ومرادهم ان لمطلق الصلوة مع
قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلوة في المسجد وقد ينقص كالصلوة في الحمام
وقد يبقى بحاله كالصلوة في البيت فلا يرد ما يقال انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة لكون بعضها دون بعض في الثواب
فيلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في المسجد الحرام وحاصل هذا الجواب ان مراد الشارع من النهي
ان ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها احسن فاترك الصلوة في الحمام واختر الصلوة في المسجد والبيت وانت
خبير بان ذلك ايضا مما لا يتم ولا يغني فان الترك المطلوب المتعلق بهذا التشخص من الصلوة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع
الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك اعترفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن
اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها او تركها بدون فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم عدم الكراهة
وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية
عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا تعسف بحت لا يجدي
بالنسبة الى نفس الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب
الترك او مجمعهما الى اخر ما ذكرنا على انا نقول ترك الفرد لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من
العبادات واما ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة
فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلوة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذا كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام

وما يق

وما يق ان الاحكام واردة على طبق المعتاد وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فان كان المراد
منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلوة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيه هو الصلوة التي كانت وظيفة
الوقت المرجوح فهذا ليس باولى من ان يق ان هذا هو الصلوة التي هي وظيفة الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلوة وان
كان انه لما علم الشارع انه لا يستغرق اوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت
الاخر فهذا اعتراف منك بان الراجح ترك الصلوة المكروهة من دون بدل مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول
رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فان صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف
العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به الفساق ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجود له اصلا
بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت
المناهي التي وردت عن العبادات ليس كلها انما تعلقت بها باعتبار وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقها
بذاتها مثل ان نقول ان قراءة القران مكروهة للحايض على التقريب الذي سنبينه في جعل صلوة الحايض من جهة ما نهي عنه
لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى تكلف اصلا وانما لم نحكم صريحا بكونها كالصلوة
لاحتمال ان يق ان المنهي عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا والحاصل ان
المفروض ان كان المتعلق بالذات فقد عرفت والا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في
احديهما فان العقل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي تحصل
معها في فرد خاص مرجوحية من تلك جهة الخصوصية وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد
او تزيد عليه او تنقص عنه فعلى الاول يصير متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس
فيما له بدل من العبادات كالصلوة في الحمام فلا اشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فتختار غير
هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام الثلثة المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات
المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعين هنا
لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لاصل العبادة
وبرفعه ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا معنى لتفويتهم عن تلك الرجحان والمثوبة
على انفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من ساير العبادات سيما اذا لم يتداركه ببدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم
فان قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع ان العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر
المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادات وماهيتها واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد
التقرب فهو ايضا يمكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب
والا فلا يحصل اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا لو لم نقل بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخطرات
الغير المبطلة على ظاهر الشرع فيها مع ان قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى والوصول الى الرحمة فان من معانيه
موافقة امر الآمر فهذه العبادة من حيث انها موافقة امر الآمر يمكن قصد التقرب بها وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة
منقصة الخصوصية الا ترى ان الامام موسى بن جعفر عليه السلم كان يترك النوافل اذا اهتم او اغتم كما ورد في الروايات و
بمضمونه في الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا او متشاغلا اولى من فعله ولذلك ارتكبه الامام
ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا وسيما في مثل الرواتب المتاكدة غاية التاكيد المتممة

للفرايض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو غفل بهذه الحالة وجواز قصد التقرب بها واما الفرايض فعدم جواز تركها مع ذلك
فانما هو لحماية الحمى ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فان اكثر احكام الشرع
من هذا الباب كتشريع العدة مط وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب فلعل صورة العبادة يكفي في صحته قصد التقرب
ما لم يثبت له مبطل من الخارج وان لم يكن مما يحصل له ثواب في الخارج فان ورد في امثال هذه العبادات المكروهة معارض
فلا بد من طرحها كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام عصام في السفر في شعبان مع انه ليس بصريح في كونه مندوبا بل ربما
كان مندوبا لتقييد السفر او غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة فيما لا بدل له او من القول برجحان تركه مطلقا و لا
في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في الاوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا اشكال
الثالث ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الاولى فرجحانها ذاتية
والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة فهو مرجوح بالنسبة الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير
وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابة للصلوة المندوبة على القول بوجوبه وكذلك الوجوب
الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلوة الصائم مع انتظار الرفقة و
المكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلوة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجوحية
الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها ايضا يستحق الترك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والا فيصير معناه
كون الغير افضل منه وارجح فنقول في ذلك الغير ربما يكون مما يوازي اصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة
الى اصل الطبيعة ايض فيحصل بذلك لهذا الفرد ايضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من
جهة اصل العبادة لان ذلك خلاف اصل قول المجيب فان مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم ان الكلام لا يتم في غير هذه ايضا فانه
ما كان مرجوحا بالنسبة الى ساير الافراد التي لها مزية على اصل الطبيعة ولا يجدي ما ذكره المجيب اذ نقول لم بعد تسليم كونه راجحا
بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او تركه او كلاهما الى اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت
مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت على ما فررت عنه فان المطلوب
شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمح قلت انا نتكلم فيما لو اراد
الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق
بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبة ولا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايض وما يق ان الفارق
ان الصلوة ثمة عين الغصب وههنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في
الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنينية في الحقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما يجيء
فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلوة في الدار المغصوبة لا بالصلوة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه من النقض
انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مط وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا للبحث في النوع
ولزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايض وان شئت تطبيق المثال على المقامين فطابق بين
قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فان
كنت تقدر على ان تقول ان المرجوحية في الصلوة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فنحن ايضا نقدر بان نقول
مرجوحية الصلوة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي اوردناه في الاستدلال الاول
انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضة التي ذكرناها في دفع جوابك انما هو

بالفقرة

بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة يناسب لو اوردنا بالمعارضة
المعارضة بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع الخ فيه انه رجوع عن
اول الكلام فان المرجوحية بالنسبة الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلط في هذا المقام وتمهيد
به التشبيه بالغسل والتمثيل بالاتزار مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري ايض هو الكلام فيما نحن فيه وهو ايض من المواضع التي
اشرنا وورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك الا بهذه الملاحظة مع ان الاستحباب النفسي على القول بالوجوب
لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت مشروط بالطهارة وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاخر فالاستحباب
الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا انه يستحب الغسل له الا ان يق استحباب الفعل في حال
الغسل لا يتم الا بالغسل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف لان
المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلوة في المسجد
فان المستحب والواجب ايض متضادان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من
حيث التخصص وما ادري ما يقول المجيب هنا فبالا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة
الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته
فيخرج عن المقابلة ومنها ما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الاغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات
ونحو ذلك واضطرب فيه كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى صوب والكل بعيد عن الصواب واما على ما اخترناه
فلا اشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في
مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظ
في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة
الخياطة كيفما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة
باي وجه اتفق هو معنى كون المط هو الطبيعة وايضا فانما الكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه
والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يق مراد المجيب ان وجوب الخياطة توصلي ولا مانع
من اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ما اشرنا من ان المحال وارد على مذهب المجيب في صورة الاجتماع
توصليا كان الواجب او غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا ان الواحد يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال
نفس الصحة بان يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويق بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك
لا لجواز الاجتماع فلا بد لمطلق الصحة على جواز الاجتماع مط بل مناطه ان الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على جواز
الاجتماع وكلام المستدل من قوله مطيع عاص لجهتي الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا لان الحرام
مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول باجتماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح
اذا اريد سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه
من افراد المامور به في بعض الاحيان ايض هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايض توصليا بها
ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة وجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة توصلي كما ذكرنا في مقدمة الواجب بغيره
قد يحصل الجزء وجوب غيري ايض كما اشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة

فيه ان انكار كون تحركات الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع
والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع جزئيته
كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان وما اشتمل عليه الخياطة
على ملاحظة ليطبق قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق - فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال
من جهة الخياطة لذمه العقلاء اشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان غرضه الخياطة في غير
هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه واما بمجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيفما اتفقت
فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثل بما ذكره بعض المدققين
بامر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم يكون عاصيا
مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد
مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد
في الواقع امرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن المبين ان التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة
في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى ان يقول
للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المغصوبة لا تركع فاذا ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا او غيره والا لعاقبتك -
اقول — ويظهر الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلوة
من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلوة ممتنع الاجتماع
فهو كما ذكره لكن الامر والنهي لم يردا الا مطلقين والحاصل ان جهتي الامر والنهي هنا تقييديتان لا تعليليتان كما
اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ثم قوله بحيث يعد في الواقع امرين الخ ان اراد بذلك لزوم تعددهما
في الحس فهو منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب انهما متعددان ولم ينتف احد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد
الفرد ولم يصيرا شيئا ثالثا ايضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في اختلاف المورد وقد
عرفت وروده في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا
الغسل له من حيث انه جمعة ولا يجوز تركه من حيث انه جنابة ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذا المكروهات وغيرها
مما مر وقوله وايضا كيف يجوز الخ قد عرفت ان الشارع لا يقول لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول
هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مسقط عن المباح كما
اشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل انما هو باتمام مطلق المكلف لا مع اعتبار الخصوصية و
بشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد الخاص فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المأمور به
كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المأمور به فيكون باطلا قلت
لعل هذا البحث استدراك من اجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعيا ومن باب الاشارة وان محاورات
الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو استدراك حسن لكنا نجيب عنه بان المأمور به
ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول ان هذا الفرد مما امر به الشارع وايجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت
نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مط وامرنا بايجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون ايجادها في
ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لاستحالة

ينبغي

في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبي ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ايض ولكن لو عصيتني واوجدتها فيه لعاقبتك لما
خالفتني في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية
الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فان قلت
ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا
الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه تتميم ان ههنا تنبيهين الاول — ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر
والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا ومبغوضا واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان
دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق والامر يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كاملا وقوله لا تغصب ايضا
مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم رجوع
احد العامين الى الاخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا ان نقول الغصب حرام الا اذا كان كونا
من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محصلة للغصب ولذلك ذهب بعض المتاخرين الى الصحة مع القول
بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان للناس من الارض حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى
المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مم اذ في ترك الواجب ايضا
مفسدة اذا تعين ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث تكرار النهي
ومنها ما قيل ان الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجنب عن الانائين
المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل اخر
مع ان الحرمة في الانائين مقطوع بها بخلاف ما هنا بل يمكن القلب بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان ذلك
الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البرائة وكذا ما دل من الاخبار على تغليب الحرام على الحلال
معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة فلا بد من مرجح يطمئن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة
او البطلان الثاني ان ما عنون به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر واما ما يمكن الانفكاك
عن احدهما دون الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغة وان فهم العرف
خلافه وسيجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور
بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مامور به ومنهي عنه
ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متاخرينا بل هو ظاهر الفقهاء وهو الاقرب فانهما
دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه و
او العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مامور بالخروج لا غير
واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته ان كان الموجب هو سوء اختيار المكلف
كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اخص من الغصب مط
وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لانه تخلص
عن الغصب كما ان الكون في الدار المغصوبة ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والخروج عموم من وجه والظاهر ان ذلك
الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب
العادة فان الظاهر ان العام الذي افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما

في باب التعارض فلو فرض ورود الامر بالخروج ايض بالخصوص فالظ انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لامكان التخلص بوجه اخر اما

بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم

واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب ومن وافقه مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع

بنفي المعصية عنه اذا خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المامور به الذي لا

نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية ايض واما القول الثاني

فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه منسحب مع ايجابه الخروج وفيه انه لا معنى للمعصية الا في ترك المامور

او فعل المنهي عنه فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايض مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصولنا ان

النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي

والتنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الآمر بانه لا يمكن حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو

طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه اخر بعيد **قانون** اختلف الاصوليون في دلالة النهي على

الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج

صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة او علمت في الجملة ولاحتياجها الى

النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة ولو

الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة

الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لا ان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج

صحتها الى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود او الايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا

يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطريق

المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم دون اطلاعه باعادة الغسل وكذلك

ترتب الاثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد لمن دخل بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية

الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي

في ثبوت الفساد وان كان هو ايض من الاحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة

الصحة واصالة الجواز في المعاملات فالظ ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا

ان يراد به اصالة جواز اعطاء ماله بغيره واخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية

بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمراد به انما تحقق صحيحه عن فاسده

في نفس الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر من مسلم لا بمعنى ان صحة

المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل

في الذبح ان يكون صحيحا بل الاصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكية

الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في الاخبار الكثيرة الثالثة محل

النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي بشيء بعد ما ورد عن الشارع لرجحه صحة ثم ورد النهي عن بعض افراده او خوطب به عامة

المكلفين ثم استثني بعضهم عنه فمثل الامساك ثلاثة ايام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع

في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل

ومما ذكرنا

ومما ذكرنا يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي فيما كان بين المامور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود ام لا ايض

خارج عن هذا الاصل ولذا افرده القوم وافردناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المامور به والمنهي عنه و

المامور والمنهي عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات اما يتعلق به لنفسه او لجزئه

او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او بشيء مفارق لم يتحد معه في الوجود او بشيء مفارق غير متحد في الوجود والمراد

بالمتعلق به لنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان

والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها

حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة

انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان

علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو اكثر من زيد وبذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي

الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع الفعل عما فهموه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا

لا تصل الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لانا

نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التاييد من جعل القيود من متعلقات المادة ثم سلمنا عدم

كونه قيدا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد الحائض

منهية عن الصلوة ما دامت حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض بل المراد انها منهية في حال

الحيض عن الصلوة والحاصل ان المنهي عنه لنفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مط فالطاهر مكلف بالصلوة والحائض

منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايض كالامساك ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة

والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخامسة

لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه فكالنهي عن قراءة

العزائم في الصلوة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك واما على

القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايض يحتمل ان يكون لنفسه او لجزئه او شرطه الى اخر الاحتمالات ويظهر

حكمها بملاحظة احكام اصل الاقسام وكذا الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما بان يكون لفقدان الشرط كالصلوة بلا

طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حال البيع شرطه وهو مفقود فيه او لكون الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم والمفارق

او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد

في غير الضرورة واما المنهي عنه لوصفه الداخل ويقال له الوصف اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانها لا تنفك عن احدهما

فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم يوم النحر فكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة

وهو ان يقول بعتك ثوبا من هذه الاثواب والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه اللازم

هو كون تعيين المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهي عنه لوصفه الخارج فهو

مثل قوله لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار الغصبية وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس من مقوماتها

ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من احد مقوماتها كالدار الاخرى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها

غصبا لا مدخلية له في ذلك والظ ان قوله لا تصل متكتفا ايض مثل ذلك اذ لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الكيف

في الصلوة من الشارع وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايض وكالنهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع

تلقى الركبان وأما المنهى عنه لشىء مفارق اتحد معه فى الوجود فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهى عن المكالمة مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهى انما هو من تفويت الجمعة والا فهو من القسم الاول وأما المنهى عنه لشىء مفارق غير متحد معه فى الوجود فكالنهى عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان عن محل النزاع فى هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام فى الاول منهما مستقصى وكلام القوم فى تفصيل الاقسام والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفيناها لذلك والا فلا يتفاوت الحال بين تلك الاقسام فى اكثر الاقوال الآتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون فى معنى الصحة والفساد فى العبادات فعند المتكلمين هو موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا فى ثمرة النزاع ما لو ان يعطى من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبر بان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها فى نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما امر به الشارع فى هذا الحال وعلى الثانى لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلوة يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعنى الامر بالصلوة المظنون الطهارة والذى لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة الى كلى التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران فى وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب ان ذلك الاعتراض مبنى على كون القضاء تابعا للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المعنى المصطلح الاعم فوت هذه الصلوة ايض فهى مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء يقينا وفى نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايض مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح فى آن دون آن او بجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الى ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم فى ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو الموافقة ولو ظنا والا فالتكليف فى نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت فى نفس الامر وانما قام الظن بكون هذه الصلوة هى الصلوة مع الطهارة الثابتة فى نفس الامر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوات الاداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الاعم من الاعادة فان الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة فى الوقت ايض بل بطريق اولى فما اسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا اما من جهة حصول عدم الامتثال فيجب اعادته مط ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت بامر جديد بالفعل خارج الوقت ايض وفى الوقت فقط ان لم يكن كذلك واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض فى عكس التعريف بصلوة العيد الصحيحة ان اريد بما اسقط القضاء فى الحد هو ما ثبت له قضاء فى الشريعة ولا فى طرده بفاسدته ان اريد بما سقط القضاء ما سقط معه القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء وأما فى العقود والايقاعات فهى عبارة عن ترتب الاثر الشرعى عليها كتملك العين فى البيع وجواز التزويج باخرى فى الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة بذلك ولا بأس به وح فلا يبعد ان يقال المراد من الاثر فى العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين انه حصول الامتثال او سقوط القضاء وأما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو مرادف للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة



عماكان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوى فيصححونه مع اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلوة فى الدار المغصوبة وللفاسد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة فى الاصطلاح ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال فى المسئلة خمسة الاول الدلالة على الفساد مط والثانى عدمها مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مط نقله فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس الدلالة فى العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقوى القول الثالث لنا على الدلالة على الفساد فى العبادات ان المنهى عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا اذ الصحة فى العبادات هو موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال واذ لا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفى موافقة العموم فالصلوة فى الدار المغصوبة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنها مأمور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا بفوات المأمور به كما مر بيانه الاشارة فى مبحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا فى مسئلة اجتماع الامر والنهى قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل فى الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبى ولا يدل اللغة ايض على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع به ايضا ولكن المتبادر فى العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو الحكم لا ان المنهى عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا فى غير المنهى عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض بالمعاملات بان التجارة ايض قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحة ولا ريب فى تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايض فنقول فيه ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافى صحة المعاملات بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لا ينافى صحتها من جهة ترتب الاثر وكذا الكلام فى الاباحة فان منافاة التحريم معها لا تنافى ترتب الاثر عليها وسيجىء تمام الكلام وأما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات فلان مدلول النهى انما هو التحريم ولا ينافى الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقول لا تبع بيع التلقى ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشترى وما يقال من ان التصريح بذلك قرينة المجاز وان الظاهر من النهى ليس مرادا ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما فى يرمى بالنسبة الى الاسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته من جانب الشرع ايضا كما سيجىء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد باحد من الدلالات اما الاولتان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الاثر ايض ثابتا قبل الشرع او وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فان كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والاباحة والوجوب ونحو ذلك كما فى احل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهى عن اكل المال بالباطل واوفوا بالعقود ونحوها فالنهى فى امثال ذلك يدل على الفساد لان النهى يدل على الحرمة فاذا كان بيع مخصوص حراما او عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص

عموم احل واوفوا امثال ذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة

وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة اخرى لا يناقض التحريم فلا يبدل كما في قوله

النهي الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك وهذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققنا

من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه نفس المعاملة

بعين ما مر ويشكل بان اختصاص المقتضي في البيع في مثل احل الله ويحرمه ثم لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله البيعان بالخيار

ما لم يفترقا وكذا سائر العقود ولا يمكن التمسك باصالة تاخر ذلك اذ الاصل في كل حادث التاخر فان قلت لما كان الاصل

في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو يعاضد كون المقتضي مما يوجب الفساد الا ان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما

قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل ويبقى مدلول

قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم

ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع

العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الاعصار والامصار بالنهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال

انما هو في الموضع المذكور لا في كل موضع وانت خبير بان اكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال

والتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيهما مط ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من اجماع او نص او غير ذلك عن القرائن

الخارجية حجة القول بالدلالة مط في العبادات والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون على الفساد في جميع الاعصار و

الامصار من غير نكير ورد بانه انما يستدل على الفساد شرعا والحق في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير

معلوم وان الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض

الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيها الامر وان اصل المقابلة باطلة لان الامر يقتضي الصحة لاجل موافقة

الامتثال به والفساد المستفاد من النهي لو سلم فانما هو لاجل مخالفته وتسليم التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل

انا نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين اذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي

الصحة لا يقتضي الصحة لا انه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة

مط شرعا فقط استدلال العلماء كما مر ومر جوابه مع ان ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة

الشرعية في الفساد كما يظهر من بعضهم ايض في معرض المنع واحتجوا ايض بانه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي

ومن ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا وكان الفعل

وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من مصلحة

الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة

بل الفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل

النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى وراجح على فعله اما لو فعل وعصى فترتب

الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدمه

الترتب وهاتان المصلحتان تابعتان للنهي وترتب الاثر بالذات لا انه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم

المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي معللا

بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصيته بالنسبة اليه تع وكان منهيا عنه فيكون فاسدا

وفيه

وفيه انه على خلاف المط ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والمخالفة

السيد ايض معصية والحاصل انه لما كان في مثل هذا العقد اذن من الله تع من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة

الفضولي بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السيد غير مضر وبالجملة المراد ان ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان معلقا

على اذن المولى ايض واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو

مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق

لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا ان يكون مراد

المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام العقلي او انه مبني على القول بكون دلالة النهي

على التحريم ايض شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مط هو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب

مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما تقدم

**تنبيهات**

الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن

لانه صوم وقبيح لانه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين

الى انه يرجع الى الموصوف ايض وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف التخصيص وان كان العقل لا يحكم به ومناط

من ارجع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني

المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء

المشروط وان كان باعتبار حرمته في الشرط بان يكون منهيا عنه لوصفه او لجزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايض

مط وان قلنا بامتناع اجتماع الامر والنهي وبكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل الافعال

ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح فيما كان من قبيل

العبادات كالوضوء ومما ذكرنا في مسئلة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا

في الجملة فراجع وتامل الثالث افرط ابو حنيفة وصاحباه فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان

لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايض لم يريدوا ان النهي

يدل على الصحة بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم اطلاق

الصوم على ذلك الصوم وكذلك الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها

من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرايط من الشارع اسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصح

تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر

شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض مثلا

بل المراد ان الحائض منهي عن مطلق الصلوة الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما متمكن من الصلوة الجامعة للشرايط اولا

والثاني باطل لاستلزامه طلب المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد

لا يجدي في مقدوريتها فتعين الاول والنهي لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختار الاول ونقول انها

متمكنة عن الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجامعة

للشرايط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى سائر المكلفين وبالنظر اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها

من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه

الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء
القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذا غيرهما من افراد
الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجسه بشيء منهما في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجمع فيه الاجماع المركب
مع الاتفاق على عدم الفصل فهنا اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم
حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث
ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص
وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل
على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد
اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وامثال ذلك ايضا كثيرة
وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما
فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة وورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي
قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في
الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة
وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة
حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظ البطلان وقال
في الم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا ايضا لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول
الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما
كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل والخيار
غيرهم يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مط واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب
الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز
والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب
المتقدم فهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون
منهم مط بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم
التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه
مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي
الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا
بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى
ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية ان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن
الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث ساير الاجزاء ايضا مع ان التركيب
هنا حقيقيا بل الجزئيان كل منهما مسئلة برأسها اتفق للقائل القول بهما مط لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط
التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع

الفريقين

الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل من ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والمفصل
ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو نفس اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع
هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ
لعل في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها و
اجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم
على شيء بدلالتهم المقصودة لا التبعية وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة
كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في
مسئلة غير ما اخطأ فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلح في خصوص الاستدلال بقوله ع
لا تجتمع امتي على الخطأ بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون
بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان
الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة
اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم
انكارهم عليهما واجيب بانه كان قسما من الجائز مما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر
انه مما اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع
المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

## قانون

اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى
الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة
احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى
خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق بان
في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر ولو خيرنا لاستبحنا ما
حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من
القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل
به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطأه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا
للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين
بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع
ح على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان
وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان
القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر
ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية
وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع القرينة وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطأ بناء على كون اللام
للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطأ ح فان من عدل عن الخطأ فيلزمه الخطأ اولا ويلزم الفرقة الاخرى بعد عدولها عن الصواب الى ذلك

فيحذف الوقاعية ويعتبر محض افساد الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجي ان شاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من
الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات
يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل
والفصال وفي الثانية بيان اكثر مدة الفصال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب ويسمى بلحن الخطاب وفحوى
الخطاب وسيجي الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط و
الغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك وسيجي تفصيلها بها ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرناه هو المشهور ورده بعض
بتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون ماله المدلول غير مذكور في
بعض الامثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فان اقل الحمل مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك
حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران صريحا في الاية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان
جعل المفهوم في اية التافيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين
فهو مذكور وكذلك الحمل واقل الحمل **قــــانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل
من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط
وقد شرط عليه كذا يشرط ويشرط واشترط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين
وعن القاموس الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مط او ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم
بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط بدون لا يستلزم
وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي
وشرطت عليك ان لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما علمت من خير تجز به وان كان مثقال ذرة وقد تسميه النحاة
ان الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث
وان كنتم جنبا فاطهروا ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلوة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط لوجوب
الزكوة واما العلامة فقد جعلها بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة جمع شرط
بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه ولم يذكر ماخوذ من المتحرك
الثانية الجملة الشرطية ايض تستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان
كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال
مبني على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون
ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد
انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط ايض مثل اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فعدم
التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفاؤه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان اهل العرب
فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والنظر انما هو بظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول
اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما
الهة ففيه اولا انه ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى فيه ان العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء



الاول ولم يقل به احد بل هو علة للعلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب في الظاهر
وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر
وقول الحماسي ولو طارذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر ثم ان دفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان و
يبقى الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والثالثة لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له
النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل نزاع الاصوليين كما يشهد
قولهم الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته شرطا اصوليا ايض فان
الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يق ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يق اذا
غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له
بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل ان حدث تلك الهيئة يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط
حجة معناه ان ما يفهم من تلك الجملة الشرطية التي يسمونها النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على شيء
بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح
فما يق من ان قولنا ان قبضت في المجلس يصح الصرف وهو عبارة اخرى عن قولنا شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق
هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد به الشرط الاصولي كما هو الظ فلا يتم اذ قد بينا
ان الظ من الجملة الشرطية على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان فكيف يصير مساوقا
للشرط الاصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى للثانية والالزم التناقض وان اريد
معنى اخر مثل ان يق المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء اخر وتوقف وجود الاخر عليه ليشمل السبب ايض والجملة
الشرطية ايض تفيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه ايض لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا
السببية الثالث ما يكون شرطا لصدق الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل ان نزل الثلج فالزمان شتاء فانه
قد لا ينزل الثلج في الشتاء **الثالثــــة** قد اشرنا ان محل النزاع هو الجملة الواقعة عقيب ان واخواتها فالظاهر انه لا فرق
بين ادوات الشرط وما دل على التعليق صريحا او تضمنا فالاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع
منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص اذا تمهدت لك فنقول
ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم
والاول اقرب لنا ان المتبادر من قولنا ان جاءك زيد فاكرمه ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا لا تكرمه كما توهم
وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر العرفي ثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل معناه في العرف
الشرط في اكرامك اياه فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره مدره في يب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم
الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره
ايض وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين وقد عرفت ان المتبادر هو
السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اشتباه
لفظ الشرط والغفلة عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكره لا مط ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية
فنقول سائر الاستعمالات التي ذكر كلها مجازات لتبادر غيرها ولا نه خير من الاشتراك فما يق من انها مستعملة في جميع

هذه والاشتراك والمجاز كليهما خلاف الاصل فلابد ان يكون حقيقة فى القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط ولا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام فى الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعص الفحول هنا لخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه فى العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه وجود شئ وينتفى بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة ام لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الاصولى حيث ما ورد هذا واحتجوا على حجية مفهوم الشرط ايض بانه لو لم يفد التعليق انتفائه عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر فى اعتبار هذه الفائدة بل يكفى مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا تنفى احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود فى هذا المقام فى السنة القائلين بالحجية فان المعتبر فى امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتشبث باصالة الحقيقة ليكون قاعدة فى اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل دليل على خلافه من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الاخبار المذكورة فى كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلابد من حمله على ارادة ذلك نعم ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضى تاصيل اصل على حدة لحكم مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجرى فى جميع المواضع وانما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو تم يرد عليه ان يؤل النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو فى كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظن منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل ومما يؤيد من ان الاستقراء يحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة معينة سوى فائدة ما فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذا اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلنا هذا ايض لا يثبت الدلالة اللفظية واما العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر ان المنكر ايض يعترف بحجيته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الاصولية فالذى يليق بقواعد الفن اثبات اظهريتها من بين الفوائد مط لا انه اذا كان اظهر الفوائد فى موضع يكون حجة فى ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط اخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد الرجلين الى الاخر شرط فى قبول شهادة الاخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك فى نفى الحجية باحتمال النائب فلا يكفى مجرد تعليق الحكم بالشرط فى نفى الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والا لانسد باب الاستدلال فى الايات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط اخر ولم يعلم تحقق سبب اخر الاصل عدمه لا يقال هذا بناء فى ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ فى محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب لانا نقول التبادر يقتضى انحصار المدلول ويفيد تعين السببية فى الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الالفاظ المستعملة فى معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل اخر وجود سبب اخر كالمثال المذكور نحن نقول الشرط او السبب احد المذكورات كما ان الظاهر من الامر الوجوب العينى

فاذا ورد

فاذا ورد امران متضادان فى محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة فى العينى واحتجوا ايض بقوله تع ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز الاكراه مط فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان السالبة هنا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفى ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بانها تنتفى عند التنبيه وقد يجاب ايض بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم يظهر له فائدة سواه وهو متحقق هنا مثل تنبيه الموالى على انهن ان اردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فانتم اولى بذلك ويظهر لك ما فى هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب فى تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن فلا حجة فيه كما سيجئ والاولى ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازى لكون المجاز خيرا من الاشتراك لو يقال ان اللفظ يقتضى ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك واولى المعانى التى يمكن حمل الاية عليها ح هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهى على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ فى الاختصار ان حاولت سهولة الفهم او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل قوله تع ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن ان كن يؤمن بالله الاية

**قانون** اختلفوا فى ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او فى السائمة زكوة ولى الواجد يحل عقوبته او مقدرا كقوله لان يمتلى بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلى شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو فى كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف ح عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا مثل قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيب وبان ابا عبيدة الكوفى فهم من قول النبى ص لى الواجد يحل عقوبته وعرضه ان لى غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان غيره او ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل نقول بذلك اذا كان ذلك اظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم فى مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضى الا ثبوت فائدة ما فاذا ثبت من القرينة الخارجية اظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا اظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه ايض وما يظهر انكاره من بعضهم لاحتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد ره فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بيناه ومن هذا القبيل قول ابى عبد الله ع فى صحيحة الفضيل لما قلت ما الشرط فى الحيوان قال ثلثة ايام للمشترى قلت وما الشرط فى غير الحيوان قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستهجان فتم وما يترائى حجيته فى المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم فى هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا ذكر الوصف هنا والا فقد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العربية ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر يعارض ذلك مع ما نقل من فهم ابى عبيدة وظهور خلافه فى افهامنا ايض فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما الجواب عن الثانى فيظهر مما ذكرنا من المعارضة مع ان فهمه لعله كان من اجتهاده فى اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهنى لا عقلا ولا عرفا

ولى فى المسئلة التوقف وان كان الظاهر فى النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه فى الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما فى صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترازية فى الحدود والرسوم واما مثل قوله تعالى اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله من فى بل لان اتحاد الموجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك للمقيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافر انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التى ورد الخطاب بها مع كون المط رقبة واحدة ثم ان هيهنا فوائد الاولى انهم ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب مثل وربائبكم اللاتى فى حجوركم ولا يحضرنى منهم كلام فى بيان ذلك وعندى ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر فى الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج فى الانفهام من اللفظ فانما يحصل فى النادر فالنكتة فى الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب هو فيما نحن فيه التشبيه بالولد وحاصله ما بيناه ظهر السر فى عدم اطراد الحكم فيما اذا ورد مورد الغالب فى غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق والنكتة فيه التنبيه على خطأهم فى العلة والحجية ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر فى دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره فنحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم بعضهم ان فائدة المفهوم وثمرة الخلاف انما تظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس فى الغنم المعلوفة زكوة او ليس فى الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الى ان تسوم واما اذا كان موافقا للاصل كما فى قوله فى الغنم السائمة زكوة فلا لان نفى الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأت من الغفلة عن ذلك لكون المفهوم مركوزا فى العقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة المذكورة فى السنتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة فى الموافق للاصل ايضا لان المدعى للحجية يقول بان هيهنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد فى طلب حكم المعلوفة كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفى الا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتى انشاء الله تعالى فى محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح واذا اتفق وجود دليل اخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تامل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يترجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلماتهم مشحونة بالحكم فى المخالف للاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان لاحد هما ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولنا اعط زيدا ان اكرمك لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التى هو مقتضى النهى نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما فى قوله تعالى كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب فانه وان كان مفهومه الصريح نفى الجواز لكنه ملزوم الحرمة وثانيهما ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكوة وان هذا يصدق على تقدير ان يجب فى بعض المعلوفة الزكوة وعلى تقدير ان لا يجب فى شيء منها ومفهوم قولنا بعض السائمة كك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كك ويلزم ان يصدق لا شيء من

مع ان الشارع اطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام الجمعة عن الخروج منه ع

لصاحب المعالم والمطول منه

المعلوفة

المعلوفة كك ويلزم ان يقول مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كك هو بعض السائمة كك ورد بعضهم على صاحب لم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب بان هذه دعوى لا شاهد لها عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ كك وانت خبير بان ذلك التوهم يشبه بان يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذلك فى غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان ايضا والظاهر ان مراد من اطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازى ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع والحق ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم فان الحكم المخالف فى جانب المفهوم انما يستفاد من جهة القيد فى المنطوق فكل قيد يثبت فيه القيد ويتعلق به من افراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة الى ذلك القيد والا لبقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائدة وما يتوهم من ان الفائدة تحصل فى الجملة بثبوت المخالفة فى الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكوة لا شيء من المعلوفة كك فان وجوب الزكوة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذلك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت عنه يعنى ان جميع افراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضأ من سؤره فقط فى الكلام وانما لم يشترك بعض الافراد الغير الماكول ايضا مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة فى وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يق مثلا كل حيوان يجوز التوضى من سؤره الا الكلب مثلا وكك فى قوله كل غنم سائمة فيه الزكوة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايض يمكن ان يق كل غنم فيه الزكوة الا النوع الفلانى فلم ينقطع المناص حتى يلزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفى الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو اما مبنى على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكوة الى اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهومه ان ليس فى بعض الاخر الذى هو المعلوفة زكوة لا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فح يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير لا السوم والنفى والاثبات انما يرجعان الى القيد الاخير على التحقيق فمفهومه ح ان البعض الاخر من السائمة لم يجب فيه الزكوة وهذا مما يعز ويقل وروده فى كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم لا ما فهموه فالتحقيق ان يق ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤر كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل فى ان معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما وايهما يتبادر منه فى العرف والاظهر الثانى المتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضى نفى الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة فى قولنا فى الغنم السائمة زكوة على نفى الزكوة من معلوفة الابل باحدى الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا للمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما اشرنا اليه والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجرى مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها

وينتفي بانتفائها وفيهم لعلية العلة تم والا لكان وجها وجيها **قانون** الحق ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر
المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها والمراد
بالغاية هنا النهاية لا المسافة بجملتها كما هو معنى الغاية في قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد
النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف اخر ذكروه في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه
على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على اقوال ثالثها دخولها في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب
من هذا الطرف الى الطرف والا فلا كقول القائل صوموا الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخال المرفق من باب
المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في المذهب وتميزنا في الخارج فلا يظهر حينئذ ثمرة بين هذا القول وبين
القول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان
اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ
عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما من التعليق بكلمة الى واما دخول المرفق في اية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان
الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم
القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع اللفظ لوجود الشيء وعدمه اما
اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز
الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء واما ما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود و
العدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضا ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول
القائل اعتدي بقرء فتامل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجودي ايضا اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة الحق
ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله ولا تقربوهن حتى
يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرمت المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما
كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم
مجازا ولم يقل به احد وايضا فان كان المراد من قولك اخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم
من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده الصوم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت اعني ما
بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم
السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز فهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم
ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور
وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد
ففيه ان امثال ذلك يوتى في العرف لتحديد المنازل ولاعلام المعالم فيتحد المسافة من كل علم ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية
يلاحظان بالنسبة اليها ويعتبران بخصوصها فلا يرد تجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله
سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام
المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان القرينة قائمة على ارادة الخلاف و مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان
المحسوس المعاين في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم

المشاهدة

المشاهدة كاخبارهم عن غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان تحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما يعد الى ما هو
المنتهي فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم اذا صام المسافر الى نصف النهار هو الامساك المخصوص
المشروط بالشرط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر
فيما لم مدخلية في عدم جواز الافطار هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك
فكانه قال الموجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما الثالث
وايضا الى اخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهي لا بشرط شيء لا بشرط الخصوص ملاحظة ان ما بعد
الاخر نفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل اخر مثلا سواء كان ما بعد
الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده الصوم ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون ما بعده حكما مخالفا لما قبله اتضح المنكر و
بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا
فيكون للفظ المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنها بالتامل فيما ذكرناه **قانون** مفهوم
الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان يقدم الوصف على الموصوف الخاص خبرا له مثل الامير زيد والشجاع
عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يقال ان الاولى تعميم البحث في كل ما
قدم وكان حقه التاخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك
فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير تم في الجميع او ذكر دليل اخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون
الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من اثبات ونفي وما له
المدلول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على
ما مر والدليل على افادة الحصر امران الاول التبادر فان المتبادر من قولنا العالم زيد ان العالمية لا يتجاوز عن زيد
الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد بالصفة ان
كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي ان يراد منه مصداقا
وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم افادة العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم
فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض
انحصار الامارة في الخارج واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد يحتاج
الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد وتعرف حقيقته
فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى اولئك هم المفلحون وهذا
معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في
مثل زيد الامير وعمرو العالم لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الاصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمة
بسبب التقديم والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه كما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم والتاخير فان
الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ولذلك اصطلح بعض المتكلمين على اطلاق الذات على الاسم
والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد الذات المتصفة
بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد

هذا منع الملازمة وابداء الفارق وبه يتم الدليل

هذا منع بطلان التالي على تقدير تسليم الملازمة منه رحمه

عدم جريان ما ذكر فيه منه رحمه

ولو يفيد اختصاصا وصفه في الامارة فاذا وقع مسندا فالمراد ذاتا ما موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان
كان يوجب الاتحاد ولكن حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في
الكلي الطبيعي بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود
واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد واوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الحمل
المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد بالمحمول هو المفهوم
ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على
نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك
لا يفيد الا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك من
حيث هو حمل بل لان الاتحاد الحملي لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق فظ واما الجنس
فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث انه فرد منه لزم ذلك في حمل المنكر مثل زيد امير فيبقى التعريف
لغوا فعلم منه ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو اعلى من الحصر كما مر اليه الاشارة واشار
الى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر من وجهين احدهما
تقديم المتاخر بالطبع وان صار موضوعا الان والثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف
واما الجواب عن الثاني فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة
ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك
صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فانه يحمل على الجنس او الاستغراق كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان
فيه واما صورة العكس فلا يجري ما قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريق الاضافة
اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه
التاخير ايضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والائمة من قريش كما صرح به علماء المعاني ولا يلزم
منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او انسان اختصاص القائم او الانسان في زيد
واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور اخيرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة وانما القائم زيد في العكس
فالاشهر الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل
عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله ع انما الاعمال بالنيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء
لغير المعتق من دون نكير وان كان يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما مر فقوله انما الاعمال بالنيات في قوة
الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بانما وعدمه وان قلنا بدلالة التعريف
المسند اليه ايضا ولا اظن ان من يعتمد على تعريف المسند اليه على ذلك على دلالة انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فا
هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بجواز انفصال الضمير معه في مثل قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم انا او مثلي
فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد
يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات لما بعده
ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان
او اثباتا فان الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة فهي كافة كما في ليتما ولعلما

وغيرهما

وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعناهما والاحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض
بقوله تع انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس لعدم انحصار ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر من يخشيها اي الساعة لانذاره غيرهم ايضا وفيه
ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت ع في زمانهم لا غيرهم لا انحصار
مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى غير المذكور اخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز
خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا احتج منكر الحجية
بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وانما زيد قائم وما زائدة وهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه
بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا
اليه آنفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله
من باب المفهوم **قانون** الحق انه لا حجية في مفهوم الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحد من الدلالات
ولانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله
واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم
غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه
لهذا والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصوص ولعل الاسم واللقب قيد زائد في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة
في ذكره وفائدته اصل الكلام وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض واما مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم
الحجية فلو قيل من صام ثلاثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه الى اذن
من الشارع لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له فاذا صام الزائد من باب عموم الصوم
فلا ضير اصلا وكذلك الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه من جهة اعتقاد
ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم
الامتثال بالمنطوق ح لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول
الاول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح واما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارجي
فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن من الشارع فيقتصر على التوظيف
وعدم قبول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذلك كون الماء اقل
من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى ان الاكثر ايضا لا ينجس ولان المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا
المقدار لا عدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعتبرة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يتخالف
فاستعمالها عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد
في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فانه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالاقل وفيه ما لا يخفى فان تحديد
الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة اقل والا فلا يتحقق بثلاثة وليس
هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في المقدار والمسافة وامثالهما هو الكلام في العدد
واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايضا كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا
قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التفسخ في الوكالة تابع للفظ و

مخصص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من ردّ المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وضعاً وشرطاً وزماناً ومكاناً وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني في تمهيد القواعد والله العالم

**الباب الثالث في العموم والخصوص** وفيه مقدمة ومقاصد **اما المقدمة** فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي واحترز بقيد الموضوع للدلالة على المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع للدلالة على ذلك وان دلت وقوله اجزائه او جزئياته ليدخل مثل الرجال على كل من المعنيين الآتيين من ارادة العموم الجمعي او الافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايضاً عاما كما يشهد به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كلي يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه بالكل المجموعي وتظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة وسيجيء ان العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو ايضاً ليس من العام المصطلح وان ترتب احكامه

**المقصد الاول في صيغ العموم** **قانون** اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع فالاظهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احداً ومن دخل داري فله درهم ومتى جاء زيد فاكرمه العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احداً ثم ضرب العبد واحداً لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف ان لا يضرب احداً بضرب واحد وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احداً فلولا انه سلب كلي لما ناقض الجزئية فان سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي ولقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمداً ثم جاء ص وقال يا محمد اليس عبد موسى وعيسى والملائكة ففهم دليل العموم لانه من اهل اللسان واقر من ذلك جوابه ص حيث قال له ما اجهلك بلسان قومك اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره واما استعمال كلمة ما في ذوي العقول او على منهم كما في قوله تعالى والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للخصم ولا بد له من مرجح فالاولى ان نقول انه موضوع للمتيقن المراد فانه اوفق بحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرير اندفع ما اورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا على الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحاً محضاً بالتواتر والاحاد او باعانة تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل احدهما ما ثبت من اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن ارادته من الجمع واحتمل شموله في كل موضع وثانيهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا يمكن اخراجه فثبت ان

جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري و اصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما نشأت من مناسبة ذاتية والا لتساوت المعاني بالنسبة الى اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى او لا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان والجواب اما بان المرجح هو الارادة اما من الله تعالى لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص او بمنع انحصار المرجح فيما ذكروه لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ومصلحة اخرى فيه تعالى مع انه يبطله وضع اللفظ للنقيضين والضدين واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت او شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف ولذلك وجّه السكاكي هذا المذهب واوّله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الابانة والقصم بالقاف له مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد اليها في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجوداً وعدماً كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجوداً وعدماً فقبله عصير وبعده خل والدوران يفيد العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمراً لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خمراً فيكون ترخيصاً منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه في اوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه في اللغة وقد يقلب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب ايضا فان المجموع اذا وجد وجدت التسمية فاذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك ان كل رفع فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب وكذلك اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا هو الاحلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفرقة بين الحقايق والمجازات والحاصل ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا راى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف ايها حقيقة وايها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها بعلاقة مجوزة نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات ويعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من القرائن محاورتهم خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء من خارج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل

العلم بالوضع في ضمنه ايض فان القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين
الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فان قلت نعم ولكن ذلك لا ينفي القول باثبات اللغة بالعقل
فان اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي او النوعي الحقيقي او المجازي فاذا ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة
بالعقل والمفروض هنا اثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع المخصوص على ما ذكره المستدل
هنا ايض اثبات للحقيقة لا لمطلق اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من طريق اللم
من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الان والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو
فلا مانع منه فان التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع ودلالتها انية غاية الامر كون بعضها
قطعيا وبعضها ظنيا فلا ابدان يوجه ما ذكروه من ان طريق اثبات اللغة اما تواتر او آحاد بان مرادهم ان طريقه اما قطعي
او ظني كخبر الواحد والتبادر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص في اكثر
الموارد وامثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع واما خاصية العقل وكون الاقل متيقن المراد وامثالها فهي على
فرض تسليمها من العلل الموجدة للوضع التي يستدل بوجودها على العلم بوجود الوضع ايض وهذا هو الممنوع ومثل التبادر
والخواص في ادلة الوضع من جملة التوقيفيات قبالا للنقل المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم
وتقريره الكاشف عنه قبالا للاخبار المتواترة والاحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه
فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان العمل على العموم احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون
التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد عليه بالمنع في الواجب ايض كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحرمة اشد من
مخالفة الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظ يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج خروج البعض عنها
الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة اقول فيه نظر اما في الاول فلان احتياج
الخروج الى مخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة
من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا ان
العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك
انما هو على ذهاب مشي الخصم وتكلم باصطلاحه والا فحاصل مراد المستدل ان غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عمومها
في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا
لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الاقل وقد بينا فيه الادلة واما في الثاني فلان متمسك المستدل
ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب حقيقة والمثل مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الا
بان الله بكل شيء عليم وانما قال وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل
واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز كما
مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواترا او آحادا والاحاد
لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل وفيه ان التميز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا
بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا والخاصة موجودة فيها وهو التبادر كما بينا مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا
يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور الماخذ وقد عرفته قانون

مع

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر
خلافه وهو عموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع وجمع واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على
الاطلاق فيه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان
واما الموصولتان فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرطية ويفهم ذلك من الخارج والا فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم
الا ان يجعل من باب اطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في غير اولي العلم ودعوى انه
حقيقة في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما معجب لك
وعن بعضهم الحاق ما الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع
ومنها اي في الشرط والاستفهام وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها للبعض المنكر بخلاف
كل فلو قال لوكيله اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فانه يعطي الجميع فعلى
هذا يكون عموم اي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما واذ ما وايان واني ومنها متى وحيث واين وكيف واذا
الشرطية واذا اتصلت بواحد منها ما واما اذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم اذا اقتضاه الحكمة مثل ان وهناك
الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل التبادر فان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والا فان اقتضاه
الحكمة ايضا فكما عرفت والا فلا عموم وسنفرد الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص قانون
اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في افادة الجمع المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي
رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة
والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ
له كمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المراة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل
يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو
الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول
وذلك لان الاسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف
والنون وغيرها من المغيرات والمتممات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى يتشخص شخصي ووضع اللفظ له كما انه يحصل
لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة
الى كل واحد من اللواحق وكل واحد من الاسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة على اللفظ بسبب
تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينها مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شيء في الكل ويتفاوت
بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شيء من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون
شيء منها فلم لا نقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الالف والنون لكذا وهكذا
فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى وبقي انه موضوع للجنس والماهية لا بشرط لانا نقول اولا
ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا
مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرناه وثالثا ان كل اللواحق ليس مما
يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى تاثيرا فمنشا التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وقيد
ان تنوين التمكن ايض مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك رجل جاءني

لا المراة انما يراد به بيان الماهية وكلت اسد على وفى الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكى اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة
فى الماهية لا بشرط وعلى هذا فاصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شئ واذا دخله
التنوين فيصير ظاهرا فى فرد من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة فى ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة
الغير المعينة فى تعريف اسم الجنس وادخلها فى معناه نظرا الى ان المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون
التنوين واللام وغيرهما من المتممات وانت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك فى بعض الاحيان لا يستلزم خلطه فان ذلك
لا يتم فى مثل الرجل خير من المراة فان قلت انما اخذ هذه فى تعريف المنكر منه قلت مع انه يناف اطلاق القائل لا يتم فى مثل المثال
المتقدمين وفى مثل قولك لمن يسئل عن شبح يتردد فى كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة
الى الفرد الغير المعين بل المراد انه هذه الماهية لا غيرها والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا
رجل فى جائنى رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس والا فالنكارة قد تلاحظ بالنسبة الى الطبيعة
ايضا بحسب ملاحظة حضورها فى الذهن وعدمه فرجل فى المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعين الطبيعة وفى
المثال المتاخر باعتبار ملاحظة عدم تعين الفرد وبالجملة فهنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل
يعنى لا امراة وجائنى رجل او جئنى برجل والرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل
بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لندرة استعمالها فى
المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثانى فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير فى اصل الطبيعة مقابل
تعيينها فى الذهن واما الثالث فهو نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من تلك الجنس اما غير معين اصلا كما فى جئنى برجل او
عند السامع كما فى جائنى رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة فى الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند
هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع
فهو تعيين للطبيعة والاشارة الى حضورها فى الذهن على المختار ومعنى مجازى لاسم الجنس على القول الثانى لعدم ارادة
الوحدة والكثرة جزما فقد استعمل فى جزء ما وضع له وسيجئ الكلام فى باقى اقسام المعرف باللام وحاصل الكلام و
تمحيص المرام ان رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بانه لا بد ان يكون الوضع اما مع التنوين او اللام
او غيرهما يحتاج الى دليل فان لحوق تلك الملحقات فى احاد جميع الالفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب انما
هو نوعها ولا ريب ان هذه اللواحق تتغاور على لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على
بعض بان يقال مثلا رخص العرب اولا فى استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وارادة الماهية
ثم مع الالف والنون لسلب ذلك وارادة التثنية وهكذا اجزاف واعتساف فالقول بان الجنس المعرف باللام كان اصله
منونا ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض
يتساوى الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بسبب الحاق الملحقات
بمقتضى حاجة المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب انهم اتفقوا فى مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوعة
للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معين وعدمه والمانع مستظهر والوضع توقيفى مع
ان السكاكى نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوعة للماهية لا بشرط وبعد الفرق
بينها وبين غيرها فى نقول اسم الجنس عبارة عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شئ وهو الاسم الخالى عن الملحقات وقد

يلحقه تنوين التمكن كما فى مثل هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد على وفى الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى
نفس الطبيعة وتعيينه فى مثل الرجل خير من المراة وفى هذه الامثلة لا التفات الى جانب الفرد لا واحدا ولا اكثر واما اذا لحقه
التنوين المفيد للوحدة فيصير نكرة ولا يبقى اسم الجنس فالمراد به فرد من تلك الجنس واذا لحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به
فردان من تلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد فى الخارج فهو المعهود
الخارجى وهو اما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول والمصباح فى زجاجة فيقال العهد الذكرى او باعتبار
حضوره كقوله تعالى اليوم اكملت لكم دينكم ومنه يا ايها الرجل وهذا الرجل وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد
يشار بها الى الصنف المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه
وكما يمكن ارادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن ارادة احد معنيى المشترك اللفظى ايضا كما
هو احد الاحتمالين فى الارجاع الى الافراد الغالبة كما سنبينه ان شاء الله تعالى وان اشير بها الى تعيين الماهية فهو لتعريف الجنس وتعيينه
من غير نظر الى الفرد كما فى قولك الرجل خير من المراة وهو قسمان قسم يصح ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما فى المثال المذكور وكما فى
المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة الافراد كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بتلك الماهية
باعتبار الوجود يعنى يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود فى الخارج من دون تعيين لمعهوديته فى الذهن وكونه
جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح اطلاقها عليه كما فى قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على
عدم جواز ارادة الماهية من حيث هى ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو فى معنى النكرة و
ان كان يجرى عليه احكام المعارف وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر
الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجى خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور فى كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفى
فى تعيين شئ من افراده بل يحتاج الى معرفة اخرى وفيه ان الاستغراق وارادة فرد ما ايضا لا يكفى فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان
الى امر خارج وهو ما يدل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هى فيهما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين او ضمن الاستغراق
فالاولى ان يجعل المقسم اسم الجنس اذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو اصل
موضوع الالف واللام ولم يقصد ازيد منه باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد الطبيعة باعتبار
الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجى والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد
فهو للعهد الذهنى والا فللاستغراق ويبقى الكلام فى امور الاول انه هل يكفى مجرد المعهودية فى الخارج فى حمل اللفظ
عليه او يحتاج الى شئ اخر والثانى ان الحمل على العهد الذهنى كيف يصح بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه
الحمل على الاستغراق اذا لم يعهد شئ فى الخارج وهل هو من باب دلالة العقل او اللفظ وسيجئ الكلام فيها ثم ان الفرق بين
العهد الذهنى والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد فى العهد بالقرينة وفى النكرة بالوضع والظاهر انه يستعمل ايضا فى
كل معنى النكرة اعنى ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة ومن باب جئنى برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو
ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها فى الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة
المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف انما يحصل فيه بالالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم
الجنس بالالة واما الكلى الطبيعى فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس وليس كل جنس يكون كليا
طبيعيا فالجنس اعم فان الكلى الطبيعى معروض لمفهوم الكلى ونفس الكلى جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم
الجنس فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الشاملة لا اختصاص للجنسية بالمفردات

بل قد يحصل في الجمع ايضاً لا بمعنى ان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما في النكرة انه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير
معينة بل بمعنى ان الجماعة ايضاً مفهوم كلي حتى ان جماعة الرجال ايضاً مفهوم كلي فلك تصوير جميع الصور المتقدمة فيه فيقال لفظ رجال
مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد
به الوحدة اعني جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين
كما في قول الشاعر أَقَوْمٌ آلُ حِصْنٍ أَمْ نِسَاءُ وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات بل الابكار اذا اراد
جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود اذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ
وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ان قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى فيقال
رجالان وقد يجمع كرجال ورجالات الى غير ذلك واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان القدر المشترك بين كل واحد من
الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من
الاثنينيات بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضاً قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي
بل العهد الذهني ايضاً وقد يراد به الاستغراق فالجنسية تعرض الجمع كما ان الجمعية تعرض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام قد يراد به
الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايضاً عنه والى هذا
ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلوة الليل على النبي صلعم
بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا
بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنو فلان قتلوا فلاناً وقد قتله واحد منهم مع ان انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم
فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون ح ايضاً مجازاً نعم يمكن ان يق بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون
ارادة الواحد مجازاً بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وفي مثل قوله تعالى الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع
كليهما ولعل الثاني اظهر **الثالثة** قد علمت ان الالفاظ الموضوعة للمفاهيم الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر
عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر الى لحوقها فاعلم ان الوضع النوعي الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقياً وقد يكون مجازياً
كساير اللواحق والمجازات فيحصل الاشكال هنا في ان المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام والتنوين وغيرهما انها حقيقة
او انها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلايق فقد يكون وضع الحقايق ايضاً نوعياً باعتبار الضم
والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونها معنى حقيقياً للمفرد المعرف باللام واما دلالته
على العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق ففيه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة
فانه اطلق واريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينة كما في قولك جاء رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الاصلي
من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن فهم ارادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم من ذلك
كونه في الاستغراق ايضاً حقيقة اذ هو ايضاً من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين يحمل
عليه بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي ايضاً على ما بيناه من عدم الفرق وضعف اخراجه عن تعريف الجنس وادخال صاحبيه فيه
ويظهر ذلك من غيره من العلماء ايضاً وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة
فيه تصير مجازاً بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق
انما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في اصل الموضوع له ولا ريب في الاستغراق جزماً وانا اقول الظاهر ان المعرف بلام
الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد

مع التعيين

مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يق التعريف عن ملاحظة الافراد ليس عبارة
عن ملاحظة عدمها فلا منافاة كما يق هذا رجل لا امراة وهو حقيقة جزماً لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا اليه في مبحث استعمال
اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة
لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غيره معه ولا ريب ان حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ
الموضوع لمعنى وارادة معنى اخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى اخر مغاير له في الجملة والثاني قد لا يستلزم المجازية
كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته افادة اتحاد وجودهما لا كونهما موجوداً واحداً
كما اشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل ولذلك يحمل الاول على المبالغة لان معناه ان زيداً نفس
الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من اقسام
المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازاً في الاخر
والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازاً في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق
لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول باشتراك اللام لفظاً في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج
الى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقريب في الجمع مطابقاً
للمفرد لا بد ان يق انه ايضاً حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة
التركيبية وسنحققه انشاء الله تعالى وبقي الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شيء فقولنا رجل جائني لا امراة وجائني رجل وجئني
برجل ونحو ذلك انها حقيقة وانها مجاز ام مشترك بينهما لفظاً او معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جائني
فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيماً لاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون
اعتبار حضورها في الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازاً ويحتمل كونها
حقيقة في الاعم **تنبيه** اعلم ان استعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها
مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحاً مثل ان يق زيد انسان فالانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل
في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يق ان الحمل يقتضي الاتحاد فان كان المراد بالانسان
هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصراً في زيد لانا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي
كونهما موجوداً واحداً والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقاً كلياً دون العكس فالحاصل ان زيداً والانسان
موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو ايضاً بوجود واحد وهكذا ولو اريد كونهما موجوداً واحداً فلا ريب
انه لا يصح الا على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني ان زيداً لا غير انسان
ويلزمه كونهما موجوداً واحداً وبهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على احد الوجوه وح فلا مجاز في اللفظ
اصلاً بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفاً باللام وان اسناده
مجازي فالاولى ان نخرج هذا من اقسام اطلاق الكلي على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على اقسام
مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل كذا فلو اريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بان يكون المراد جائني شخص
هو الرجل لا غير بان يكون مع الفرد موجوداً واحداً او يكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم اذا اطلق العام على الخاص
مع قيد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة وبيانه
انا قد حققنا ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس اعني الشامل للقليل والكثير المتشأن بالشؤن المختلفة هو مادة

اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين او اذا دخله تنوين التمكن ايضا في بعض الصور واما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب انه يحصل
له معنى آخر بوضع نوعي هو معنى النكرة كساير التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الاوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جا
رجل اذ يد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب في معناه ح في ظرف التحليل جاء شخص متصف بانه رجل
فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارف والكلام
فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في اطرافه ولا في نسبته كما بيناه ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز
في اللفظ بلا اطلاق فان الحبيب النجار لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصوصية من
الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل
بطريق حمل المتعارف وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد
الخصوصية واطلق عليه والمفروض انه لم يوضع الا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعمال في غير ما وضع له
وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة
والمجاز وتحقيق المقام ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في ظرف التحليل للحمل الذاتي فانا اذا سمعنا
ان العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات وقيل
لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى آخر بان يفيد ان هذا
ذاك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل المتعارف فان اسدا في قولنا رايت اسدا يرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم يستعمل
في زيد مثلا نعم استعمل الرجل الشجاع الذي اريد من هذا اللفظ في زيد على نهج ضمن الحمل المتعارف اذ التشبيه انما وقع
بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصية
واستعير لفظ الاسد الموضوع له لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ اسد في هذا التركيب مجاز من حيث
انه اريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق اسد على زيد له جهتان من احديهما مجاز وهو اطلاقه
عليه من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقة وهو اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد
جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه
رجل شجاع بل حمله ذاتي فان الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي الا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن
ان يقال الحمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل
الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار
المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز فان قولنا رعينا الغيث
اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء بمعنى ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراد الغيث الحقيقي بل هو
هو نعم لما اريد منه النبات الخاص الذي رعوه فاطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب اطلاق
الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى
المجازي من جهة اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق لك هذا فاعلم ان استعمال العلم في الخاص يعني الكلي في الفرد ان كان من
باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام
على الفرد باعتبار الحصة الموجودة فيه فهو حقيقة كما بينا لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي واما اذا اريد الخاص بشرط
الخصوصية مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق

الخصوصية في موارد متعددة ضرورة وامكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بانسلاخ الخصوصية ومع الانسلاخ فهو معنى
آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه
او حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار
الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه الى ان يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية
هنا لا يمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا
المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى
المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة
في المشار اليه مثل هذا الرجل خير من هذه المراة ونحو ذلك وذلك لان اللام للاشارة الى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا
يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي واياما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه
الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع ان الكلام في كون
لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكل هو مدخول اللام فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من
العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود واما اذا اشير الى تعين الجنس فلا بد ان يراد من مدخوله نفس
الطبيعة المعراة عن الفرد فما اشتهر بينهم من ان الفرد المحلى بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وسمي له المعهود الذهني
فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب ان المعرف
بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا واطلاقه وارادة الماهية
باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فان قلت ان الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم
لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة لفظ الكلي
على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى
لوجود الكلي في ضمن فرد ما الا انه لا وجود له الا في ضمن فرد معين مع ان المعرف باللام قد وضع للماهية المعراة في حال عدم
ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المراة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع
كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة بتقريب انها ايضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول
ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو غير مقصود
فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود الذي
هو مصداق فرد ما والمطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في
ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها
في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى يحصل لذلك الا ارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ
ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود وليس مرادا هنا
فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود
في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من جهة ارادة
النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع
الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما

الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اردت من قولك جئني
برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل
مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد واما مثل جاء رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق
على الطبيعة الموجودة فان الرجل الجائي هو مصداق فرد ما لا مفهوم وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم
الجنس فيصح ايضا حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة
الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا لما اطلق واريد الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا الفرد
معنى ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو
المهية الموجودة في الفرد لا ان المراد من المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني ان توهم القول بكون المعرف
بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني انما نشأ من انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبايع على انواع منها ما يفيد حكما
للمهية من حسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلوة واجبة والصوم جنة من النار
والخمر كذا والخنزير كذا واللحم كذا وامثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه الى ملاحظة فرد ومنها ما يفيد طلب
تحصيل المهية مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ايجاد المهية في ضمن
الفرد والاتيان بفرد منها دلالة تبعية غير مقصودة بالذات من باب المقدمة وهذا الايمي مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود
بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نفس الطبيعة اللحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ولكن يلزمه وجوب كون
فرد ما مطلوبا بالتبع وهو عين المعرف بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما مط فظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ
فان قلت ان مراد هؤلاء ايضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما الا ان العقل
يحكم قطعا بوجوب ايجاد فرد ما وان شئت لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد يأتي المعرف بلام الحقيقة لواحد من الافراد
باعتبار عهديته في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرف بلام الحقيقة الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة
في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا اياها كما يطلق الكلي
الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة
فيه وفي موضع اخر والحاصل ان اسم الجنس المعرف باللام اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه
من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة واما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله
النكرة كرجل واما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا الى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال
في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق ورايت اسامة مقبلة احقيقة
هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره
هنا ان لفظ الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجتري والا لكان
استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا بنقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك
على ان استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل
الا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا واطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت
ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق
على فرد ما يكون حقيقة والحاصل ان في القول لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما

فهو مجاز

فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال لا يقال كيف تجتري على مخالفة ائمة
الفن في ذلك وهذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا الكلام مبني على الاجتهاد ثم فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا
مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر مع ان الفاضل الجلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة
فالقول به ايضا غير عزيز مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انهم ان ارادوا ان مثل ادخل السوق واشتر اللحم ونحوا من
الاتيان لفي خسر لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام انا نأتي بفرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل
في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق على الفرد وما توهم
من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على غير ما هو مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع حاصله
الى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذا رايت
اسدا او رجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه
فرد ما وجميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ
في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر ان وجود الكلي في ضمن الفرد علاقة للمجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة له بقي الكلام
في بيان مطلب من قال ان صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما
فلو كان حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا تعدد المجاز لو
استعمل في كل منهما الا ان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد من ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مط
فانه لا يخلو عن اشكال واغلاق وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة علم والموضوع
له عام واما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب والثاني اسناده
الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب والندب والرجحان
هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فلو استعمل
الصيغة في المواد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع
باسماء معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من متكلم خاص وانتساب الفعل الى كل مخاطب خاص نفس
الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب وبكر اذا قال لخالد اضرب وهكذا فكل
منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الهيئة الطارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب او الطلب الراجح ايضا راجعة
الى نفس ما وضع له فلا يصح القول بان ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور ايضا على هذا القول ان
قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين الوضع وجعله آلة لملاحظة
الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لافادة الايجاب مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له
وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق فالمستدل في هذا المقام ان اراد ان الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح
بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته ويكون افراده الطلبات الراجحة الصادرة
عن خصوصيات المتكلمين بها بدون قصد ندب وايجاب فان هذا ممكن بالنظر الى الطالب وان كان المطلوب لا يخلو في نفس
الامر عن احدهما فلا يخفى ان الافراد انما تتشخص وتتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب في ملاحظة
الوجوب والندب فلو استعمل في الوجوب والندب فيكون مجازا وان اراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب
بمعنى الامر الدائر بين الامرين فحج كلام المستدل من انه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل
مرادهم

المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول اعني الطلب الراجح الخالي
من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط
او للندب فقط فعليك بالتامل في موارد الاطلاق الكلي وتميز انواعها واقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هدانا الله و
اياك الى الصراط المستقيم **الرابعة** مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع اولا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات
كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام الجنس واريد منه الاستغراق لا بد ان يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق
عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك
يستلزم جواز صحته اذا لم يجئه رجل ورجلان ورد بان رجلا ورجلين اذا انضم الى غيرهما ممن جاؤا او بعضهم يصير ايضا جمعا
اخر فلم يصدق مجي كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لاحاد كل جمع لا لمجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد او الاثنين فلا
يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار مجي فرد او فردين واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق
لان الثلثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج فيه ايضا في ضمنهما بل نقول ان
الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد منها ايضا لكان
تكرارا محضا ولذلك ترى الائمة يفسرون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد واما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه اولا
بالنقض بقوله تعالى كل حزب بما لديهم فرحون وكلما دخلت امة لعنت اختها ونحو ذلك وفيه ان الحزب والامة في الايات
قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الحزبية حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود
امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة ايضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو انه ان
اريد بالتكرار ان من يحكم باكرام العلماء لا بد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وان اريد انه لا بد
ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع انه ليس كذلك فهو ايضا ممنوع وانا نريد ان لنا ان نعتبر دخول الثلاثة
في الحكم باعتبارات فلا يضر على انه يجوز ان يشترط عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار
العموم بالنسبة الى كل فرد فرد انما يكون مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من الجموع مع بقائه على حالته الاصلية
من اعتبار الجمعية والظاهر انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك
فيصح ان يقال للرجال عندي درهم على هذا اذا كانوا لكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم
درهم اذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر انه لا خلاف بين اصحابنا في افادته العموم ولا يضر في ذلك
ما ذكرنا من جواز ارادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي فينسلخ منه الجمعية فالظ
ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر في
المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل
الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا
يفيد ارادة العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مط في كل مقام لم يقم
قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب امكان ان يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا
على العموم فقد مر وكذا الجمع المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو اوصى للفقراء او فقراء
البلد فان كانوا محصورين صرف اليهم جميعا مع الامكان والا فيصرف الى ثلاثة فصاعدا لان المقام قرينة عدم ارادة
الحقيقة واما المفرد المعرف باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي

القائل الشيخ واختاره المحقق والعلامة

القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول
بالاشتراك اللفظي واما القائل بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق
والاظهر عندي كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط
اذا خلا عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل هذا
الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن
خصوصيات التراكيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يق بعد الرخصة النوعية الحاصلة في انواع الاستعمال
احتمال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكل مساوية فلا يجري اصل العدم في واحد منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة
لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا
في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له اما متوحدا او بكونه احد المعاني المشترك فيها اللفظ الزاما بان يق كونه حقيقة
فيه اتفاقي والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله انشاء الله تع
ويدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء بمعنى انه لا يصح العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا
لقبح جاءني الرجل الا البصري واكرم الرجل الا السفهاء واما الاستدلال بجواز اكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جاءني الرجل
كلهم فضعيف لان عدم امكان اكل جميع الاخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد بما يؤكد به العام
لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه
بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضا افرادي
وبقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ
للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن
ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال
ومما يؤتى في الجواب عن الوجهين ان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف وهو لا له اداة
التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا
بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العموم التي هذا شانها والدليل لا يثبت الا افادته العموم في الجملة وهو غير
المتنازع فيه فانما هو مبني على الاشتراك اللفظي او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان
اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض
انها لا تنفك عن شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبايع انما تصير متعلقة للاحكام باعتبار وجودها
كلام ظاهري بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن ان يق انه لا وجود لها الا با
لافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شيء لا بشرط ان لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها واذا تمكن المكلف من
الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه انه متمكن منها كما اشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر بها وتعلق الحل والجواز والحرمة
ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الاوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول
الطبيعة في ضمنها واما في مثل احل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه او افراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع
فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها
ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام

يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره وأما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم ان الشهيد الثاني قال في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزائد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها اذا حلف لا ياكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا عند الحالف اطلاقه عليه لا مقيدا ومنها الحالف لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس اقول بعد الاغماض عما بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا اذ قد تقتضي الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المقناطيس وامثلته في احكام الشرع كثيرة مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد تقتضي الحمل على العموم مع ان فيما تقتضي الحمل على العهد انما يتم ما ذكره في الجنس ان اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المعهود الذهني فلا توافقه ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد في كلامه على الاعم من الذهني فمع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة قد تقتضي الحمل على العموم مع انه لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا كله مع انه لا تقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بانه يريد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقول في موضع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الانظار الاخر واما قوله واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه انه ان اراد انه حصل العلم بسبب تقدمه بانه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فح لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال بسبب ارادة كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية ارادة احد المعاني من المشترك لا ارادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لي ان ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام وما تعارف بينهم ان المطلق لا ينصرف الى الافراد الشايعة فجعل الشهيد النادرة الافراد الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور سابقا في العهد الذكري والتقدم في التعارف والاصطلاح يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال واما تعيين المتعارف ذلك فالظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ اليه كما هو شان المطلق وانصرافه الى الافراد الشايعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الافراد الشايعة حتى يتضح المرام فنقول ان ذلك لعله يبتني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد

فلذلك

ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ويراعي اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة منه واما اذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي ايضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعماله في احد المعنيين اشهر كما في العين بالنسبة الى الباصرة والنابعة من بين سائر المعاني او حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشايعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعاوضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشايعة لما كان محقق الحصول على اي تقدير فتعين ارادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور او احد معنيي المشترك بسبب اشتهاره بل لدخول في اللفظ على اي التقديرين اذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم الا ان يكون اللام اشارة الى احد معنيي المشترك اللفظي كما اشرنا الى امكانه سابقا الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر اللفظ ذلك ح ويبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري

قانون

المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة والجبائي بحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل لاحاد الجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة وانتفاء الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل على الخاص نعم اقل المراتب معلوم المراد جزما ولا دلالة على ما فوقه احتج الشيخ ره بان اللفظ يدل على القلة والكثرة فاذا صدر عن الحكيم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانا لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول بانا لا اقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ثم بل التحقيق التوقف والاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان يقال ان الجمع المنكر يقصد استعماله على صور الاولى الاخبار عنه بمثل جائني رجال وله علي دراهم الثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر بايجاده مثل اقم نوافل والرابعة جعله متعلقا للمامور به مثل اعط ثلث مالي رجالا او علماء او اضفهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فعلى الاول لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد الا اسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيده من المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجي ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعمها فلا ياتي الجواب المذكور فيه وحملها على الاقل ينافي الحكمة لعدم التعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقال لا اجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلوميته حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا ظهر ان ما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف ايضا فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والمجيب على بعض هذه الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة

فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخيرتان فان اريد منهما مثل ما اريد في قوله تعـ وجاء
رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العادة ايضـ وان اريد الاتيان به مع عدم
قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال باقل الافراد اذ يحصل الامتثال بايجاد
الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالكلي فكما ان قولك جئني برجل يقتضي الامتثال باتيان اي
رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه اذ كما ان كل رجل يصدق عليه انه رجل كذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما كان ذلك
في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسئلة
ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة فعلى الاول
لابد ان يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالاقل لاصالة البرائة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل
واما حصول العلم بارادة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لابد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظ
في الصورة الاولى بل المتعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية واما في باقي الصور فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي
بالاقل الى ان يظهر من الخارج ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له مجال ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة
تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضاها الابهام اذا لم يكن
وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم تلك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة فيحمل على العموم
ثم ان كلام المحقق في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا لا يتم مط فان الامر الدال على التخيير في ايجاد الطبيعة
لا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد من اقل الافراد فقول القائل اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة
المبهمة مط لا يجعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة نص في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الازيد
ثم ان الظ ان مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه هو احد معانيها فعلى هذا
يصح معنى عمومه الافرادي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة
الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يق ان منع الاشتراك
اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من جميع
ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضـ فان حمله على الجميع
ليس من جهة انه احد معانيه بل لانه يشمل جميع المعاني فانقدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره
بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فيه **تذنيب** الحق ان اقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العا
انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين مط شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرهما والظ
انه لا نزاع في نحو نحن وانا وجئنا لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ لنا تبادر الزائد على الاثنين
عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتميز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف و
النون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعـ فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين عما زاد عن السدس
فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع انما هو الدال على المط لا الاية سلمنا
لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة وبقوله تعـ انا معكم مستمعون والمراد موسى وهرون وفيه
منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله عم الاثنان فما فوقهما
جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضـ جماعة اذا لم يكن معه من يصلي معه مع ان بيان اللغات

يعني

ليس من شانه فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضـ بان النزاع انما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء
وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضـ الثلثة وما فوقها وكذا لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام والظ
انهما ايضـ محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق في الاثنين ايضـ
حقيقة **قانون** لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي
بعضها بالظهور اما الاول ففيما اذا وقعت بعد لا النافية لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء
وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وبد وديار ومدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا
وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال
لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيدا لا ينافي النصوصية
كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان
يراد بالتنوين الاشارة الى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الوحدة لكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو
ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد
زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية
في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضـ لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضـ نص في العموم لكنه نص في افراد
الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد ايضـ كالجمع المحلى باللام مع جمعيته ولذلك يجوز ان يق لا رجال في الدار بل رجل
او رجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضـ مثلها في سياق النفي
في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضـ وفرعوا عليه ما لو قال الموصي ان كان ولدت
ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك بين الذكرين في الالف وبين الانثيين
في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والاظهر ان مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما
اخترناه في المفرد المحلى والا فلا يستفاد العموم من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى
الحكمة في بعض الموارد او بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم واما لو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على
البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البرائة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل
البرائة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام
والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم
على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوع في معرض الامتنان والوقوع في كلام الحكيم وامثال ذلك مما يستفاد منها
العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشايعة لانها هي
مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها
تشمل الافراد النادرة واطلاق كلامهم يدل على ذلك ايضـ الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد
القواعد وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفروض النادرة فينصرف في المطلقات ونحوها الى الافراد الشايعة ويتعدى
في العموم الى الافراد الغير الشايعة ايضـ ان لم تكن في غاية الندرة واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال
فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنفك عن واحد من افراده فيشمل النادر ايضـ الا ان يق لما كان الحكم
على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب فتأمل لئلا تتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبايع متعلقة

للاحكام كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لابشرط شيء والعام هو الماهية
بشرط الكثرة المستغرقة وهذا لايخلو عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشايعة في جنسها وبعبارة اخرى هو
الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة ايضا بان المطلق هو الماهية لابشرط شيء والنكرة هو الماهية بشرط
الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها وغلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت
خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق
بين العام والمطلق بان المراد من المطلق هو الماهية لابشرط والعام هو الماهية بشرط شيء بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق
رقبة هو مثل ما اريد باسد في قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة او رجل في مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا
ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما اذا كان تدريجي الحصول
فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه مقتضى الامر ولا يبقى امر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء
الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج او يقال ان الطبيعة لابشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة
فتقييدها ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى ساير
القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لابشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان
والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر اليه الاشارة وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الامر في
هذا الكلام يتقيد بارادة فرد ما منه وهذا يخرجه عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقة لابشرط
بالنسبة الى ساير القيود فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى
ساير القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فح يمكن توجيه كلام بعضهم في
الفرق بين المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار
ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في
في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر الان بعتبر منضما
الى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في
الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا اردنا منه العموم الجمعي على اشكال
فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بينا انه هو الظ في الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية
والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فاما لا يشمل بعض الاحاد
كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان او يكون ظاهرا فيه لو سلمنا عنه الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في
الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة والمعينة والغير المعينة وفي الجمع
احتمالات ثلثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين
واما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه واضح جار لقلة الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال ارادة العموم الجمعي والمجموعي
ايضا **قانون** ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله
في التمهيد عن جماعة من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلام اخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات
الاحوال اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال والثانية ما لم يكن كذلك وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو ان السؤال

اما عن

اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان تقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الاول فاما ان يعلم
ان المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر او لا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب
بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر
ان الجواب ينزل عليه والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظ انصراف
الجواب الى اطلاق السؤال لا يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصالة
عدم العلم فان علوم المعصومين ع ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الازلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين الا
بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم ع بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو ينافي
قولنا الاشيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم لشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال
بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى
القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية الجزئية متيقنة
الحصول وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا نقطع
اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم ع لا تنقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اولا فلانا نمنع كون
الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ
الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود
علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني وعلى التقديرين
انما تسبب عن شيء يقيني فان بني على ذلك لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بان من الاشياء ما هو
معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير
المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله من الاشياء من جهة المعلومية لهم
وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من المسئولات ما يعلمه المعصوم ع واما
الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن فرد ظاهر ينصرف اليه واحتمال ان يكون المقام مقتضيا
للابهام فلعل المسئول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه الى وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه
مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم واما الثانية فهو انه نقل عن
المعصوم ع سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ ما لا عن يد مسلم بشاهد ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن يد احد ولم يعلم وجهه
فلا يجوز التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف
باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون لها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتضاء المادة
المخصوصة فتصير في غيرها مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله ع في جواب الاعرابي كفر حيث سئله
عن مواقعته اهله في نهار رمضان فهو من جهة فهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس ولنذكر للقاعدتين
مثالين الاولى ان امرأة سئلت عنه ع عن الحج عن امها بعد موتها فقال نعم ولم يستفصل هل اوصت ام لا والثانية
حديث ابي بكر لما ركع ومشى الى الصف حتى دخل فيه فقال النبي ص زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال
بها على جواز المشي وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكر قليلا فالقدر المتيقن ما لم يحصل الكثرة عادة والتسلم

**قانون** المعروف من مذهب الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة مثل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تاخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الآخرون الى العموم والشمول والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وكيف مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع الالزام لحدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف مشروط بالفهم فاذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع والتبادر وصحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالاصل ارادة الحقيقة ولا يجوز العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فلما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا يحصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بانيان المطلوب اذا وجدوا وان ذلك ليس من قبيل انت وزيد وعمرو تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من التجويز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين وامرهم بتبليغهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازا ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز على ما حققناه سابقا وما يتوهم في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا امر واحد لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب كما بيناه في مباحث الاوامر في الواجب المشروط فلا يتعدد في الخطابات المطلقة لا تتعلق الا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو اعلام الحال وان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء ذكر الشرط في الخطاب او ثبت من دليل خارج فيثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبالنظير والمقابلة واما الثاني فعدمه لان المفروض انتفاء الدليل عليه في الاشتراك في اصل التكليف مع كون امر الرسول مبعوثا الى الكافة لا يثبت الخطاب بجمال الامر وبما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة الى النائي فكما انه يجوز الخطاب في الكتاب الى من لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا تنصرف الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا هو العمل على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع ان احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبار الله ورسوله بانهم اذا وجدوا ويصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار

المعدوم

المعدوم حتى يلزم محذور القبيح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وفي ذلك مع ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك المدعى فيها من التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك فاي ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فان خطاب الحكيم بما له ظاهر وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يتبعوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتاخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب صلوة الجمعة مثلا على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي اشتراط حضور الامام او نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وآله او انهم كان صلوتهم خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم اساس الشريعة والاحكام واشكالا لا يخفى ومدخلية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فح نقول لو ورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط ان وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين ودون الاية مورد الغالب هو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط للزوم القبيح بايراد المطلق وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومقيد بالنسبة الى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحصل الشرط بنفس زمان الحضور فظن ان التفاوت انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه وآله اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته صلى الله عليه وآله اياهم في صلوة الجمعة فلا ريب انه لا يجب عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان عليه السلام اليوم او نائبه الخاص فلا ريب

وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو اريد
ما يعم ايصاء الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين
ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه اليهم بل لاثبات
اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه بعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع
الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة الا ترى ان المتخاصمين في انفعال الماء القليل
بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على الاخر برواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا
وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ فيها
لخصمه لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك في مورد خاص ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذلك لا
يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القدح في السند
او الدلالة او الاعتضاد او غير ذلك وذلك لانهما يسلمان ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من
الاستدلال اثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتاخرين من عدم ذكر مستند
الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعاء ان ظهور المستند بحيث يعلمه كل احد من الخصوم مما يحكم
البديهة بفساده مع ان جماعة منهم ادعى ان الشراكة في الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه
وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي ايض في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس
اعبدوا ان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة عدم
حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلوة الجمعة على القول باشتراط حضور السلطان او نائبه
لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له
لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا وقد نص بذلك مولانا الصادق ع في رواية ابن ابي عمير والزبيري في الجهاد لان حكم الله
في الاولين والاخرين وفرايضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والاخرون ايض في منع الحوادث شركاء والفرائض
عليهم واحدة يسئل الاخرون عن اداء الفرايض كما يسئل عنه الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في
جميع الاعصار بالخطابات المفردة ايض مثل افعل وافعلي ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود هو اثبات نفس الحكم و
احتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشاوا بعد النبي ص وما ورد في ان كثيرا منها ورد
في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع انه تعالى قال فهو
فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز اريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما اشرنا ومن ذلك
يندفع ايض ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا ايها الذين امنوا ولا بشئ من آلائك يا رب اكذب بعد قراءة فبأي
آلاء ربكما تكذبان مع ان لبيك لا يدل على كون الخطاب معهم بل الظاهر ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه
بعد قوله يا ايها الناس واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي ص وكذلك في الاية الثانية
مع ان غير المكذبين مامورون بذلك البتة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى لانذركم به ومن بلغ
ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله ع فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وههنا كلمات
واهية واستدلالات سخيفة اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر ولا ريب انه
مجاز اريد به الايصاء بل يجب على الانسان للاغلاق والاشكال كنصب الاحبال للفراسخ وقد بين ان تلك الخطابات مختصة بالحاضرين

انه يجب على من ادركه اقامة الصلوة فآل الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور
فبعد ثبوت الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد
احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي ص ومصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى اذا مثال ذلك مما لا يحصى ولو بقول احد
بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مط بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود
الشرط ومشروط مع فقده مط ولكن النزاع في ثبوت الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكنه الرد بان
الخطاب مخصوص بالحاضرين محل الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له
فلا يجب علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل
باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مط والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالته ذلك على ما ادعاه لا اثبات
الاشتراط من كون ذلك خطابا بالحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل اخر فاذا
عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى
وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك
وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه مما وقع النزاع فيه او وقع الاجماع على عدم الاتحاد
انه لا نزاع ان صلوة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين لانهم كانوا يصلون مع الرسول ص وعلى كل من هو مثلهم في وجود المنصوب من
المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيمة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون الفاقدون لذلك فلا اجماع
على مشاركتهم نعم يتم القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم ايض من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق
الاية ويرد عليه ان المعيار في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا ريب ان القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلوة هو
ما داموا واجدين للصلوة خلف النبي ص او من ينصبه فاذا افتقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بسبب فوتهم او ممنوعيتهم عن ذلك بسبب
فوت النبي ص وغير ذلك فلا ريب انه لا اجماع على مشاركتهم مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فاذا اثمر القول
بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على الفاقدين منهم ايضا لاجل العموم فلا بد ان يثمر القول باختصاص الخطاب بالموجودين
وجوبها على الفاقدين منهم ايض لاجل العموم فيصير هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات
التعلق بالغائبين او الحاضرين ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه بالموجودين فلم لا يحصل الشك في
عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين ايض ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم
والخصوص فقد عرفنا ان ذلك على تقدير صحته رجوع الى الثمرة الاولى فثمرة نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر
على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين بمعنى ان العموم لما كان غير مقيد بوجدان الاذن وهو شامل للفاقد
والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا ان الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما متساويين بمعنى
ان كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام بالعنوانات وان
تصادقت مصاديقهما قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون
منهم ايض بالدليل فان الدليل ان كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وان كان شئ اخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الاول
مرضي دون الثاني لكون الباقي اقل لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا
وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزازة احتج المخالف بان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى
للرسالة الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة الى الان من دون نكير

نعم

ولكن تمام الكتاب في المبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمرا من
ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف وفي السر فيه ان المكتوب اليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى
فمن حيث انه قار ومتكلم ومن حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما
ذكره كون الخطاب من الله تع في كل زمان بالنسبة الى اهله وكما ان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة بتلك الالفاظ مع المعدومين
لانتفاء احد المنتسبين فكذلك في الازمنة المتاخرة لا يتحقق المخاطبة عن الله تع لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول
الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله فمن حيث هو قار متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر
الطاء **تنبيهان الاول** قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا غائبين عن مجلس الوحي لان
الخطاب عن الله تع ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين
والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان قوله تع واذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا مثلا فسر في الاخبار الصحيحة بالقراءة
خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كان خافية عن الغائبين فتخاطبهم بذلك مع ارادة الخاص قبيح
فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى اي تقدير يختص بالمكلفين فلا يشمل من
بلغ حد التكليف بعد زمن الخطاب وان كان موجودا ح ويظهر الوجه مما تقدم **الثاني** الصيغ المفردة مثل افعل وافعلي
وامثال ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها واما المشاركة بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكذا خطاب
الرجل لا يشمل المراة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الاشتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض و
النفاس ونحوهما بالمراة واحكام غيبوبة الحشفة وما يتعلق بالخصيا ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل
بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فاثبات الجهر في الصلوة الجهرية انما يثبت اختصاصه
بالرجل بسبب الدليل وكذا استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المراة وما ذكرنا انما هو مستفاد
من الاخبار والادلة فاثبات دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال ان الاجماع
لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر
لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنهم المحقق الخوانساري في شرح س وبالى انه
في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الاردبيلي ره في اوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد
الفريقين من الرجال والنساء مثل ذكر وانثى للفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات
والمسلمات يختص بهما واما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم
بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز
ويؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر ان خطاب النبي ص بقوله تع يا ايها النبي ويا ايها المزمل ونحوهما لا يعم غيره

## المقصد الثاني

في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وربما يطلق على قصر
ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون
بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل
البعض وبالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله خالق كل شيء والمراد غير ذاته تع وافعال العباد واما
لفظي كقوله تع خلق لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر
انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يعبر بالجمع القريب من مدلول

العام

العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل المصر الا زيدا وعمروا وقيل
لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة
الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او بدل البعض جاز الى الواحد نحو له علي
عشرة الا تسعة واشتريت العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل في محصور قليل
فيجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم بني تميم الطوال او ان كان طوالا او الى ان يفسقوا وقتلت كل زنديق وهم ثلثة ولعله
ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة
كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم
من ان وضع الحقايق والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة
وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل اذ ذاك
في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعادم النظير كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح
جوازه في ظن المجتهد فيجوزه وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع فيه الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع
العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في اوايل الكتاب في اوايل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطراده
غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف وفي جميع انواع العلايق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الاكثرون على ذلك
لقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه آلاف وقد اكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبين لنفي الفصاحة اذ عدم الفصاحة لا
يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا
يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد
بامور **الاول** ان استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز الى ان ينتهي
الى الواحد وقد يمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الارادة مع الكل ومع الاكثر بخلاف
الاكثر فانه متيقن المراد من الكل خاصة على ان قربية الاكثر تقتضي رجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي
اصل الاستدلال وفي جميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا
بيان جواز اي فرد من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما يتمشى هذه اذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات
المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكر ولا يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه ايضا
مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي
عن قتل المجوس وورد نهي اخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن يلاحظ الاقربية الى الجميع فلا بد
ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر
فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه
لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول
تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما
نحن بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الاولوية
في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض لا

لا الادج كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات فحاصل مراده
ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون
بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل ما ذكر وحاصل جوابنا ان الذي ثبت عن استقراء كلام العرب من
الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى
يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط
بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه ان افراد العام ليست اجزاء له فان مدلول
العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل
بنفسه ويكون الكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا واما فضلا
عن صورة ابقاء الواحد واتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا الاطلاق كما سيجي
وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون بسبب علاقة الجزئية فان الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة
العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المتنازع وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزة مثل
الدراهم والدنانير فيصير من باب الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة
المفرد فان معناها جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما هو في العام والخاص
المنطقيين ثم ان صاحب لمعة اجاب عن اصل الدليل بان العلاقة في ذلك المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد
العام وهي انما تتحقق في كثرة تقرب من مدلول العام فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة انما هو
العموم والخصوص وكون ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح به في كلام اهل الاصول والبيان
والظاهر كونه علاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق
خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي في حاشية الزبدة حيث نسبه الى القدماء فهو
ناظر الى تغير العبارات من حيث الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثني عشرة وكل
ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولاصحاب هذا القول ايضا حجج واهية اخرى منها قوله تعالى وانا له لحافظون وفيه انه
من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد
سيما وصف الحافظية صار بمنزلة العام او لان العظماء لما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم
فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين
واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه اشكال لان الناس
اسم جمع واطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم عم فلا وجه لرده والصواب
في الجواب ان يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلعم للحرب بعد
عام احد القى الله الرعب عليه فاراد الرجوع وكره ان يكون ذلك على وجه الضعف والاحجام عن الحرب ويكون ذلك سببا
لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله عن الحرب على سبيل الخداع بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود
واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه
انه لما اخبر عن لسان الناس يعني ابا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك دستاعنهم فكانهم قالوا ذلك
بانفسهم وهذا مجاز شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاتحاد ومنها انه علم بالضرورة

من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان المفرد
المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير
قولنا جاء رجل بالامس عندي لا من قبيل جئني برجل فكما ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك العهد الذهني المساوق لها في المعنى
والحاصل ان المراد به المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة ويعين ذلك بالقرينة او قلنا
بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمال
الكلي في الفرد وان كان على سبيل المجاز ايضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج
عن البحث احتج مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة بين الجمع والعام
في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه ان من يكر
التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف باللام ايضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكر
وما سيجي **قانون** اذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي او مجازا اقوال وقبل الخوض في البحث لا بد من تمهيد مقدمات
**الاولى** ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها لاستحالة استفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة
العالم بالوضع ايضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى
متقدم على العلم بالمعنى بل انما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم
بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة غرضا
للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هنا كونه صيرورته موجبا لتصور الموضوع
له ومرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني غرضا في الوضع التصديق بان تلك المعاني قد وضعت لها تلك الالفاظ فجمع
الفاعدتين ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لاجل ان يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها لتحصيل
المعنى المركب ويحصل تفهيم المعنى المركب لما كان المقصود من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال الالفاظ
وتركيب بعضها مع بعض ولا بد ان يكون الاستعمال ايضا على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول
غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم يكن مراد اللافظ في نفس الامر
ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية فلا استبعاد ان يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع
هو الدلالة على مراد اللافظ ويتضح عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت
الا للمعنى الواحد وقد مر تحقيق ذلك في محله وان ابيت الا عن ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه
لاجل تصور المعنى مطلقا وقلت انه حاصل في المشترك اذ يتصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز
ارادة اكثر من معنى في استعماله لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل
اللفظ او استعمله من لا ارادة له اصلا كالنائم والساهي فنقول ان تصور معنيي المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ
ليحصل من تصوره تصوره اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين موضوعا
له اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين الواضع اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس
الا معنى واحد فراجع ما حققناه لك في اوائل الكتاب فتبصر والى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي قدس سره القدسي في بيان
عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا باس ان نشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى المبحث فاعلم ان العلامة
الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد بعد ما اورد الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا

بين المعنى وجزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالته عليه من حيث الوضع يكون
مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المص ان يقيد
في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كك والا اختلت الرسوم قال ولقد اوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال
فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه
التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة
اللفظ لما كانت متعلقة بارادة اللافظ ارادة جارية على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق واريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو
دال عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون
الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام
الموضوع له فمطابقة وان كان جزؤه فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان التكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان تكون
صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما ارادة الواضع على حسب ما اراده ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد من
معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة
يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم اتحاد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا فاما يستعمل اللفظ
في الكل او في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه الا الكل وكون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز
ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الآخر الذي هو الجزء واما مجرد تصوره فلا يستلزم كونه
مدلولا له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع وح فلا يراد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على
ذلك المعنى بتمامه فمطابقة وان اعتبر دلالته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وان اعتبر دلالته على لازم له ان كان
له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو التزام ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو
التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء مجازا كما يتوهم وكك في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع على حدة
فهو مطابقة جزما فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما
مستعمل في الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقية التي هي الدلالة على هذا الجزء
بعينه من جهة وضعه له على حدة واستعماله فيه اذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقية التي هي في ضمنه وهو
احد معنيي المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لا ينتقض كل
واحد من التضمن والالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للآخر او بالعكس فان صدق كل منهما على الآخر لا يستلزم
جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل
والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض بها
حد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليها انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ و
كذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكل وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق
عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما
هو تابع جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة الآخر معه
مثلا في حوالينا رستاق يسمى بالكزاز مشتمل على قرى كثيرة احدها مسماة بالكزاز فاذا اطلق الكزاز واريد منه ذلك الرستاق
فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها

الغرض

ايضا فهو غير مدلول للفظ بالاستقلال ح نعم لو جاز ارادة المعنيين ولم يخالف قانون الوضع لاحتاج الوضع الى قيد الحيثية
والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني ومن حيث انه نفس احدهما الآخر فهو مطابقي
قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى آخره قلنا لا نم ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزؤه
وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكر يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسي ره من قوله
لا يراد منه معناه التضمني فيما نقله تلميذه عنه لا يراد منه معناه التضمني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية
اخرى بالنظر الى وضعه الآخر ومن قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فاذا دل
على احد المطابقيين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك
نقل على توجيه آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتامل فيما ذكرنا لك يظهر ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن
مراده واعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث لما ذكره من امتناع ان يراد
بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات الثلث التي تتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقية
والتضمنية والالتزامية ليس من هذا القبيل ومثل انه يلزم ان تكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من
اللفظ ويندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومثل ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يتم
في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل اذا اطلق واريد به الجزء لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين
اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا
كله فالمتهم انما هو فكري والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا
الالفاظ بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف افادة
الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ
المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا
توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى بعض في ذهن السامع ومتى
حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها الى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المقام ان المركبات لا
وضع لها بالنظر الى اشخاصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعي وفائدة الوضع النوعي افادة معاني اشخاصها
فمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث
اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل و
المفعول ايضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوعة لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على
المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرا افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو وضرورة حصول الكلي
في ضمن الفرد واما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في
اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئة
التركيبية لا خصوص وضع المفردات **الثانية** الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين
وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني فمثل له على عشرة الا ثلثة فهم ايضا يقولون بافادة النفي وربما اعتذر

لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقته لاصل البراءة لا لاجل افادة اللفظ وقد اشرنا الى مثل ذلك في مبحث المفهوم
وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن اهل اللغة والتبادر ولان كلمة التوحيد يفيده بلفظه اتفاقا والقول
بانه لا لنها شرعية ظاهر الفساد لان النبي صلعم كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا انهم يريدون
به ذلك لما قبله منهم واستدل للحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم
ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه
انه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلوة للمخالفة فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى يعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة
بطهور او المستثنى منه يعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانها بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة بدون الطهور والاستثناء لا
يقتضي امكان الصحة معه كما هو مقتضى الشرطية وح فالحصر بالنسبة الى احوال عدم الطهور وان جامع جميع الكمالات المتصورة
للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة ويلزم المحذور وقد يوجه بارادة
المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلنا
حقيقة في الاستثناء سلمنا عدم الظهور لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما
ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تع وما كان لمؤمن ان يقتل
مؤمنا الا خطأ فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك الا خطأ او المراد الرخصة فيما حصل له
الظن بالجواز كما اذا حسبه المؤمن صيدا وقتله او حربيا بسبب اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا
يصح الاستثناء من عدم الرخصة **الثالثة** اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه متناقضا بحسب
الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم
اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره متردد واكثر المتاخرين والاكثرون
ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وقرينة المجاز وحرف الاستثناء والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم السبعة
كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء
من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمته من قال له علي شيء الا خمسة شيء لان
الخمسة مخرجة عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايض نفيا
وايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة متشخصة وقيل خذ هذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان المفروض
انه لا يخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع
والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص عن ذلك
على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداء فانك ان اردت من الاخراج
في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة
البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا
وحكم بالمجموع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص
المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة
تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية
كما لا يخفى وان اردت من الاخراج الاعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا

في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل يسند الحكم اولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد الى
الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على ارادة الباقي ويظهر بذلك انه اراد به الاخراج عما هو ظاهر لا عن نفس المراد
وذلك بعينه مثل قولك رايت اسدا يرمي فلا يرتاب احد في ان المراد بالاسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعهد ولعما
هو ظاهر المراد من لفظ الاسد ولا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب
السكاكي بجعل الاسد شاملا للاسد الادعائي مع انه ايض مجاز كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى
واما النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد اسامي الباقي وهو
متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يجعل معه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو
الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة او يأتي باسم اخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في
الاعداد من الاسم الى ذكر العام وقرينة الاخراج ايض لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تع ولبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما
مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث وليعلم
ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الله واوليائه الذي هو محط نظر الاصولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته
بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في
دفع التناقض حيث قال وذلك ان تريد انه مخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي با
لاستثناء لا اخراجه عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد
بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة المستفادة من الكلام
لينفك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى ح على ما هو التحقيق من كون الاستثناء
من النفي اثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردوها على المذهب المختار
من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اردت بالجارية نصف كلها والتسلسل لو اريد ما بقي
من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان
ضمير نصفها عائد الى الجارية بكمالها قطعا وان المراد الا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها الا نصفها وذلك لان
المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها الا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يجب
استثناء اخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى كل الجارية فجوابه ان الاخراج اذا كان عن ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققنا
فالضمير ايض يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها هنا ايض
ثم ان هذا القول الذي ابطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم بتجويز هذا القول
في المخصص المنفصل ايض وقال انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ونسبة الحكم الى بعضه بمعونة الخارج من سمع او
عقل ودعوى فتحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج تحكم فان الكلام انما هو نص
المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك
واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق اولى ان من مفاسد هذا
القول لزوم اللغو في ارادة الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة
الاولى ان الغرض من وضع الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ فاذا لم
يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا فما الفائدة في ارادتها

فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه او لا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعض آخر منه قلت انما
يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لا ان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب واين هذا
مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلماء الا زيدا العلماء يجب لاخراج زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه
حقيقة ح ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني و
ايهاماتهم انما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحا ايض نعم ملاحظة اعتبارات تتم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من جعل
الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام ان علينا
متابعة وضع الواضع او رخصته في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كون لفظ العام موردا للاسناد ومقتضاه كون مفهومه
موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي
اسس هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه اخرج كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلثة الى اثنين وحاصله ان هنا
مفهومين احدهما عشرة موصوفة بانها اخرجت عنها الثلثة وثانيهما الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة فان قلنا ان
قولنا عشرة الا الثلثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان معناه
الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى انه وضع له وضعا واحدا بل على انه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث
الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة والمتاخرين الى احد هذين القولين وطريقي الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث
بيان لمعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية انما الخلاف في المركب فعند
الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون بمجازية
لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور منافي
لوضع الاستثناء والمتبادر من الاخراج وغير ذلك ايض واما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا
له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة الفاظ يعرب الجزء الاول منه
وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب
كالطائر الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربعة عشر وهكذا فيرد
عليه ايض انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم لو كان معنى عشرة الا الثلثة الباقي
من العشرة بعد اخراج الثلثة ويتبادر منه كما حرره العضدي وهو مم ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايض كما
لا يخفى ونزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة عنه كما فهمه العضدي ايض يستلزم وحدة
الحكم فليس هناك نفي ولا اثبات وانت خبير بان جميع ذلك خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء
الكلام في النقض والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام **الرابعة** الاستثناء المستغرق لغو
اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح
اتفاقا ايض واختلفوا في جواز الاستثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز المساوي والاكثر ومن جوز
الاكثر يلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يجوز الا الاقل في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال وان كان
العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤها عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة
وتسعين ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين مع قوله
فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باشتراط كون المستثنى اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون



كل من المخلصين والغاوين اقل من الآخر وهو مح فان الآية الثانية تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون
الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر
لك فساد كل ما اورد عليه فلا نطيل ببيانه نعم يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال
على وجه آخر وهو ان يضم الى الآية الاولى قوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلمة من بيانية والغاوون
المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية فيكون متبعو الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان
المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نم اكثرية
الغاوين لان من العباد الملئكة والجن وكل الغاوين اقل من الملئكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن الحمل على الحقيقة فلا
يصار الى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف مم وصرح المفسرون
بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بالغاء
الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال
واضح ثم ان لي اشكالا في هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من العلماء وتحقيقا في المخلص عنه من مواهب كريم المنعام
ولكنه لا ينفع لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور
الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء الاكثر
الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق بين المتصل والمنفصل وان الكلام
في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا المبحث في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل
والمنفصل ثمة بين الاقوال وان قلت انا نمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق انما كان في التخصيص قلت
مع انه ينافي في نقل القول بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان جمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا المتعارف
من انهم قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون مختار
الاكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف
يجتمع بين ادلتهم في المقامين فما تحقيق الحال والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الادلة و
التحقيق ما حققوه في المبحث السابق كما اخترناه وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي
انا قد بينا لك في اوايل الكتاب ان وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك هيهنا ان الحقيقة والمجاز
يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما
هو للقدر المشترك المنتقل من تتبع كلماتهم من الرخصة فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف
على سماع كل واحد من افراده كما يتوقف في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو المتبع
نظير ما بيناه في العلائق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز فعلم انه في المتصل حقيقة وكذلك
يحكمون بان الاستثناء من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا والقدر الذي يتيقن ثبوته من اهل
اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون
المخرج اقل من الباقي فلا بد من اتمام الدليل عليه واثبات الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع الى النقل او التبادر وعدم صحة السلب وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائره ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة
كما حققناه في محله وبينا ان الاستعمال اعم من الحقيقة فمجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود

الاصل للاصولي وهو ذلك لا مطلق الاستعمال فنقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج اقل وكون ما لو كان المخرج
اكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا وح فالمشكوك مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعلاقة مشابهته او ادعاء القلة فيه
للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يبعد ان يدعى الشادر فيما لو كان المخرج اقل وهو
علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا وركيكا الا ان
الطائفة مملة بل المخالفة لما بلغهم من الاستعمال ثم قد يقال ذلك في موضع السخرية والتمليح بل وكذلك له على عشرة الا تسعة فضلا
عن قوله الا تسعة ونصف وثلث ومما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى في معرض النسيان غالبا القلة وان الغالب الوقوع في الاستثناء
البداني كما هو الغالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء وح فقد ظهر لك بحمد الله
ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الاكثرين انما حصل من جهة الامثلة المذكورة
وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي والحاصل انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة
في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه آنفا فلا علينا ان نجيب عن الامثلة
المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام القابل للاصناف كثيرة فاخراج صنف
منه يكون افراده اكثر من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف يعني افراد
صنف خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الاية استثناء صنف من الاصناف لا افراد من جميع الافراد وكثرة
الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض
كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيد ما ذكرنا ان المقصد الاصلي
لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به
وفي ابليس بالعكس بل في ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل واحد من الآيتين
استثناء اقل من الاكثر وتوضيح ما بيناه انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء
والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف الا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لان الباقي ح اكثر واما لو قيل
جاء الاضياف الا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر المائة من الظرفاء لعد قبيحا ودفع الثاني بان اتفاقهم على لزوم الواحد لا يدل على اتفاقهم
على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان فتوى الاكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقين على ان الاقرار عبارة عما
يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين
بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونة المقام او بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة
لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان في قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة
لكون الاستثناء غلطا كما ان في قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة بالعشرة ليكون الاستثناء غلطا
بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو بحت فيؤخذ باول الكلام ويترك آخره ودفع الثالث بان المراد والله يعلم لعله انه لا
يعتمد على الاطعام الا انا فكلكم يبقى على صفة الجوع لو اراد الاطعام من غيري وهذا المعنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة
مستقيمة فلا دلالة فيه على مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة
مختلفة فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريدون كون العام مع
المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا مختلفون في التعبير فلا بد ان يوضح تحرير محل

النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل
حقيقة ان كان الباقي غير منحصر اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية
والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب حقيقة في ارادة الباقي و
ما في معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء او صفة
وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل او انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اقرب لنا
انه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا اخراج للباقي
حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من بني تميم من قد علمت
انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك نقول واما الفضلاء منهم فلا تكرمهم ثم يرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال
وكذلك معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته انه ليس في جميع الازمنة في الاولى وعلى جميع الاحوال في الثانية
وكذا اكرم بني تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة وتجشم
حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي
ولا ريب ان الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل منهما موضوع لمعنى واول معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت
شجاعا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذلك تادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة ولما ارجاع
الضمير الى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قوله اكرم بني تميم الى الليل الى آخره فهو من غرائب الكلام
اذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذلك ان دخلوا لم يرد به الداخلين منهم والمثال
المناسب للتخصيص لغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وغرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان ومما يؤيد
ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي اما اذا كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرأ بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد
وقع الى الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثانية
سيما في المخصصات المنفصلة كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يقال ايضا ان هذا انما
يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او عدم كون واحد منهما حقيقة
ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة القول بكونه حقيقة في الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق
والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرأ عدم تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول انه ان اراد من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث عنها وان
اراد تناوله بعنوان الحقيقة المصطلحة فيمنع ذلك ولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي
وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء المجموع وان الدلالة التضمنية ليست
بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان العام ليس بمجموع
للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد
الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتى يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل بمعنى ان الوضع انما ثبت في
حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكل التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه
لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول
العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة

فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه متناول للجميع وقد صار الان لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب وهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه لبداهة انه ليس باخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بانه حقيقة ان خص بغير مستقل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص لانه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيد المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الى اختيار مذهب القاضي في دفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس او العهد والفسنة للاحسنين عاما مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجماعا واما الاخير فبالتزام الخصم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورات يتقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له اولا وهي بدونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج عن المبحث. وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشرنا سابقا فوضع الاعلام واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع ونحوها وضع نوعي كما ان وضع المركبات كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما اشرنا وكما ان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا في المقدمة الاولى كذلك كون المفردات النوعية حقيقية لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون بعض اجزائها مجازا فكما انه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراده حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع او العهد وتعيين الهيئة على مدلولها وان جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه يراد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع بطلانه كما بينا سابقا مجهول لا يلائم ظاهر الاستدلال لا من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل ان المستدل ان اراد مقايسة المركبات المذكورة



التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان تركيبية معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة بالوضع النوعي المعاني المتحللة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسته بعض اجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى وان ادعى في المفردات وضعا مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو مناط الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك الوضع لم يثبت في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله مقيسا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاستناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما حجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي اداه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر

قانون

العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فان كان مجملا من جميع الوجوه فهي الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان كان اجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل الا بعض اليهود فلا اجمال في غير اليهود واما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بالحجية في اقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي بخلاف مثل السارق فانه لا ينصرف الذهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم [وهو ابو عبد الله البصري] من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا الصلوة قبل اخراج الحائض لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف اهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة اخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فان اراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في الباقي لكانت افادة العام للبعض في الباقي موقوفة على افادته للمخرج فلو كانت افادته للمخرج ايضا متوقفة على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضائفين والمتساويين اللبنتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص

عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعلم المرجح اذ الاقربية الى العام مرجح ومدار
مباحث الالفاظ على الظنون فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت
اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا البخر ولا ريب ان العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم تخصيص اخر معه ينصرف الى
الباقي لكونه اقرب الى اصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان الوقوع في كلام الحكيم ايضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى
انه لا يقع المجمل في كلام الحكيم ابدا او وقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه
حتى يثبت بالدليل ووقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال
لكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بارادة غيرهما بالخصوص مضافا
الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في ان مقتضى محل النزاع
ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصا بالقول بكون العام المخصص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال
انه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجيته في الباقي سواء
كان حقيقة او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هيهنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال
بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي انه حقيقة فيه من حيث انه احد ابعاض العام
لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ في الاستدلال ان تمام الباقي احد الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بانه
لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك
في عشرة الا ثلثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصلي لا الباقي
فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقايق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول
الغير لتناول الباقي فان ظاهره انه لم يطرء عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يبقى الا تمام الباقي وكذا لا يجري على
الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الابعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة
فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام فالظ
ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصل بالمتصل
والمنفصل ايضا مبني على ذلك فانه مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اقول ولعل التفصيلات الاخر
في المسئلة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات العام دون بعض بحسب المقامات فان ما انبأ
عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجية في اقل
الجمع هو ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات يعني جميع افراد الباقي والزايد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا
بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص من الحجية وان قلنا بالمجازية
فيجيء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصلين ايضا واقول الانصاف
ان ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بانه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض
تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم نطلع الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات
حاصل عند السامع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله
فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وان احتمل خروجه عنه بتخصيص اخر فالعام يحتمل الحقايق متعددة فاذا
قامت القرينة على عدم ارادة الجميع يتساوى احتمال سائر الحقايق ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا

الغم

القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنطقي على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد
تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فتم الكلام فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا يتضح بعد التامل على
اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الا ثلثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى منه
اسما للباقي وذكر السبعة بعنوان المثال و يجري الكلام السابق في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للمجموع
التركيبي على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان لغير المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى
حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخدش في ذلك ان ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مرات متعددة
منه واما على القول بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانه بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول يعلم ان الكلام في
الحجية وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه
بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة
ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافات بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية
في جميع الاحوال بل انما هو اذا لم يطرئهما اجمال فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعددت المجازات
بل وكذا المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة هو حبيب
النجار يحتاج الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو
بعد تسليم الحجية فلا منافات وهو ايضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد
المجازات واجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز
مع انه كان ينبغي ح تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الان كلها متفقة في تقديم القانون السابق
على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره
المدقق الشيرواني في حاشية المعالم
والقائل بكونه مجازا على خلافه اذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره وفرع عليه التفصيل فيه اقول ويظهر ما فيه بالتامل
فيما قدمناه اذ لو بنينا على التحقيق واقتفاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناهما اذا اتحدا او تعين القرينة
على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك او تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعين المجاز في تمام الباقي
واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار اليه فلو اعرضنا عن التحقيق وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة
فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتامل ويؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة
لرجع الى الدليل الاول ولكان تكراره لغوا اذ الاجمال من جهة تعدد المجاز اخص من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من تلك الجهة
او من جهة احتمال الحقايق فح يصير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة التي اريد بها فرد معين عند المتكلم
غير معين عند المخاطب
مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة وكذلك كل ادلة القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الذم واستصحاب
التناول وغيرها كما بيناها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان هيهنا امرا لا بد ان ينبه عليه وهو ان ظاهر
كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة
منها او نحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا ولم يستثنه
المستدل وعممه في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في
كلام الحكيم في التخصيصات في الاحكام ملاحظة التعيينات ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم ايضا التخصيص الى واحد
معين عند المتكلم لا اي واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به ثمة مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه

الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير قد تعلق الاخراج عن نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذا انما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فاذا ورد النص بحرمة لحم الاسد ولحم الكلب فيجب الاخراج ايضا وهكذا وكما ان الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذا نفي الحرمة لابد ان يتعلق بالباقي بتعينه فلابد ان يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا او اقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام على الاستدلال واجرائه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون الآتي ايضا اشارة الى ذلك وبما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض قرينة المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد واقل الجمع وكذا هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكني لم اقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فانهم ذكروا حجية المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه ولابد لهم ان يجيبوا عنه بان تيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة اخرى فهذا ليس من حجية العام في شيء كما لا يخفى بل الحجية ح انما تثبت في العام مع القرينة المذكورة **تنبيه** قد عرفت ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس الا الجهال هو الناس من العلماء وفي اكرم العلماء الى ان يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي اكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيهما من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم الحجية وغيرها وتمييز المختار والمرتب **قانون** الحق موافقا للاكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم عدم الاجماع جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المختار فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولابد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة منكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الفرق الواضح حاصل بين حالنا وبين حال الاصحاب والائمة في زمن النبي صلى الله عليه وآله في طريق فهم الاحكام ومعرفتها واخذها منهم ع ومن احاديثهم لانهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطاباتهم وعارفين بمصطلحهم وواجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وانه مخالف لباقي الافراد ويعرفون ان المراد من العام هو الباقي بقرينة ما سمعوه او بقرينة المقام واكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال فكلام المعصوم معهم لابد ان يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي التعميم لهم والتخصيص لآخر وربما كان يتفاوت الحال من اجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده في هذا الزمان واما نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة من اصحابهم وكانوا يسئلونهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب والسنة او مخالفة العامة او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار منقولة متخالفة عنه وبالجملة انحصار امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان المعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها باب بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ولا ظن بذلك مع اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال وانما عرض الاختلالات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة ع فادرجوا فيها ما ليس منهم فحصل في الاخبار التي

هن

وصلت الينا وجوه من الاختلال من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا مختلفة واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجب لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لابد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به منسد غالبا وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة في اكثرها والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين ساير الادلة ايضا بل الاختلاف موجود بين جميع الادلة ولابد في الاعتماد على شيء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول بالتخيير مطلقا اذا لاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رأيناه او لا من حديث او ظاهر آية او استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وراسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل الظن بحقيته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يتم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا او فهم استصحابا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة فيصير القضية من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين اعتبار ملاحظة المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض وخبر لم يوجد له معارض من اثر بطريقة الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اوائل امره والحاصل ان المجتهد اذا علم ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا نفس كل واحد منها فلابد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايهما هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للاخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين اذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه عند العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه او لا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم ذلك كون الحديث الذي رآه او لا هو ما لا معارض له ليس اولى من كونه هو الذي له معارض فيجب اجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وحاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصر في النبي والوصي وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن

ذلك

ذلك لا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه
اذا تمهد هذا فنقول ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المناقض الرافع لجميع حكمه
او المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فهو يقوي احتمال وجود المعارض
هنا فصار ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض فيها عن ساير الادلة وشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص في العام
هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة اذ احتمال ارادة خلاف الظاهر
ولزوم الوقوع في الخطا بالعمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك
العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب التفحص عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
احتمل احتمالا راجحا وجود حديث اخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى
لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذا لم يكن هنا ظن بوجود المعارض
من الادلة بل ولا احتماله بمعنى انه يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي من الكلمة فهو صحيح
وسلم في العام ايضا من هذه الجهة فانا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل
خاص يرفع احكام بعض افراد العام محتمل او مظنون وان آل ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا
يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون سائر الادلة
وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي
ذكره المستدل هو الفارق بين انواع الحقايق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع
على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقايق في الظهور الا ترى
انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار
الى ان قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقايق فان لم يترجح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز واصالة
الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقايق فان الغلبة ليس فيها الى هذا الحد
بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما قيل ان اكثر كلام العرب مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا
يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام
فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه يساوي لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منه امرهم او
حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمل على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بارادة
بعضهم دون البعض وكانه غفل من غفل في هذا الاصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات وعن ان الكلام في الفحص عن
المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز وقد عرفت امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فيما ذكرنا بعين الانصاف
تجده حقيقا بالقبول واما الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق
معارضات الادلة وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد
جواز العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا او كان جزءا للعبادات
المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل
في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس المركب فاستفراغ الوسع في تحصيله ايضا انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو
مستغرق للاوقات غالبا مفوت للمقصود مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات و

فصار مظنونا

من حيث انه طلب المجاز



والاخبار فثبت كفاية العمل بالظن مط فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن العلم
فيه مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون
وان العمل بالظن فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل
العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه
من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا انه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان
يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان تحصيل اليقين
وهو ممكن لان ما يعم البحث فيه وكان مما يبتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيصهم على وجوده
وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك اذ لو كان مخصص لذكروه وفيه مع ما فيه من
منع حصول القطع في المقامين اذ غاية الامر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود ان اشتراط العمل بالظن بعدم امكان
تحصيل اليقين لا دليل عليه اذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به
في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت
ارادة البعض مجازا مع ما في سند العام ودلالته من غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله تع
الواقعي وهكذا الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب الخلل كما اشرنا سابقا
فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بحكم الله تع جزاف من القول وامكان سد جميع الخلل في
المتن والسند وساير كيفيات الدلالة لم نر الى الآن سبيلا اليه لنمكن تعينه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل
اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن ترجيح بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله
الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة والمرجوح
خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض
لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما يكفي لاصحاب الائمة ع والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابههم فدليلنا على
على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك
الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض فاضل من تاخر عنه
وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الادلة سواء كان العام او غيره واستدل على ذلك
بوجوه الاول ان احدا من المتنازعين والمباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف
من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت وتلقى بالقبول والا لنقل الينا فصار اجماعا على عدم البحث عن
المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك ايضا وقال وايضا الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر اصحاب الائمة بل كان عند
بعضهم واحد وعند الاخر اثنان والثلثة وهكذا والائمة ع كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب بما عنده ولا يلزم البحث عن
المخصص لا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة ع بتحصيل الكل ونهوهم عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم
هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا وزمان الائمة ع وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة ع مع اصحابهم
ايضا حيث لم يسئل الاصحاب عنهم ع عن المخصص وفرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال
بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك خطاب الائمة ع بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في ذهن الاصحاب هو طائفة
من افراد العام المطابق لخطاب الامام ع وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع اخر وكذلك المتنازعين والمباحثين

البعض

هو السيد صدر الدين في شرح الوافية

التوني في الوافية

كان نزاعهم فى طائفة من افراد العام وكانوا غافلين عن العام فبا سنده الى صاحبه بذلك كان يسكت فى ذلك لابنائه فى تخصيص
العام بالنسبة الى غير تلك الافراد اذ العام المخصص حجة فى الباقى كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا انه يجب البحث فى العمل بالعام عن المخصص العمل
به فى جميع الافراد ويندفع الاشكال الطارى من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص فى الجملة فاذا ظهر وجود مخصص ما
فلا دليل على وجوب التفحص ازيد من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص اخر راجح على عدم الخصوص
وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل حتى تحقق لك
ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد فى الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالى
فى الكافى عن امير المؤمنين ع حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول الله ص وفى اخرها فان امر النبى ص مثل القران منه ناسخ و
منسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله ص الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القران الى ان
قال فما نزلت على رسول الله ص اية من القران الا اقرأنيها واملاها على فكتبتها بخطى وعلمنى تاويلها وتفسيرها وناسخها
ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث ونحو معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة
ان فى الايات والاخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف
يتاتى لنا الرد بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول ص وقد قال الصادق ع فى رواية داود بن فرقد المروية فى معانى
الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معانى كلامنا ان الكلمة لتنصرف على وجوه فلو شاء انسان لصرف كلامه كيف شاء ولا يكذب
ويدل على المطلوب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المخالفة على الكتاب ولا ريب انه موافقة الكتاب وعدمها
لا يعلم الا بعد معرفة عام الكتاب وخاصه ومعرفة ذلك فى فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة
عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما تقدم ان الاحاديث
المجتمعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كل واحد من اصحاب الائمة ع من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع
ذلك فى الفروع المتكثرة فى كتب الفقهاء الخالية عن النصوص اكثر مما وجد فيه النص مراتب شتى وما لم يذكروه فى كتب الفروع وما
يتجدد يوما فيوما اضعاف مضاعفة مما ذكروه بل لا يتناهى ولا يبعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم
العياذ بالله قصروا فى ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص فى الجميع جزما فظهر انهم اكتفوا فى جميع ذلك بالاصول الملقاة الينا
بقولهم علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا من اقوى الادلة على جواز العمل بالظن فى الاحكام الشرعية اذ غاية
ما فى الباب جعل الفرع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان دلالة العام والقاعدة على جزئياتهما ظنية فنقول ان الواجد
للاصل والاصلين من اصحاب الائمة ع كان عالما بالاصول الاصلية التى هى امهات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز
نقض اليقين بالشك وعدم العسر والحرج وعدم التكليف بما لا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان
والاضرار ونحو ذلك ويبينوا لهم فى جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة فى الكليات ولم يظهر
من حالهم ان تلك العمومات الثابتة فى الاصل والاصلين كانت ابكارا لم يصلها ايدى التخصيص فلعل الرواة كانوا يعلمون
ان مرادهم ع من تلك العمومات الاستدلال على الباقى بعد التخصيص كما اشرنا او ان الخاص يتبين له من خارج والتنصيص على
جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص اخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف بل يكفى
اصالة العدم ح ولم يظهر من حال صاحب الاصل او الاصلين انه يظن بوجود خاص او معارض فى سائر الاصول وعلى فرض
الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى
لا بينة عليها بخلاف زماننا فان وجود المعارض فى جملة الاخبار مما لا يداخله ريب ولا يعتريه شك فكيف تقاس زماننا

اصحاب

اصحاب الائمة ع ولعمرى ان امثال هذه الكلمات ممن يتتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضى منه العجب
ومما ذكرنا ظهر ان عدم امر الامام ع بتحصيل سائر الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص والمعارض لا حاجة اليه مع قيام الاحتمال
الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر فى العام يرجع الى الامام ع **الثانى** قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا الخ وجه الاستدلال انه تع نفى بالمفهوم التثبت عند مجيء العدل والبحث عن المخصص تثبت واى تثبت وفيه ان الظاهر من
الاية لزوم التثبت فى خبر الفاسق الذى يفهم منه مراده بعنوان القطع او الظن فى انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن
المراد من خبر العدل اذا كان محتملا لغير ظاهره احتمالا مساويا له ليس تثبتا فى انه هل هو صادق او كاذب والحاصل ان خبر
العدل لا يتامل فى قبوله من حيث احتمال الكذب بل التامل والتثبت انما هو فى فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يق
ان هذا تقييد لخبر العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضى عدم التثبت فى خبر العدل مط لا فى نفى الكذب فقط لانا نقول
انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الاية المقيد وانكاره مكابرة
مع انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فان قيل ان المجمل خرج بالاتفاق وبحكم العقل للزوم التحكم فى حمل الكلام
على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادر العموم لاصالة الحقيقة
وايضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة فى العموم قلنا حصول الاجمال من جهة
تساوى احتمال ارادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافى القول بكونها حقيقة فى العموم كما فى المجاز المشهور عند من يساوى
عنده احتماله مع الحقيقة والتبادر الحاصل فى المجاز المشهور للمعنى الحقيقى كما انه بعد قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر
هنا هو مع قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرقا اخر وهو ان العام بعد ثبوت التخصيص فى الجملة يكون ظاهرا
فى الباقى كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول انه ما ذكرناها من الادلة على
المختار يقيدها والا فلا ريب انه يصدق على كل من خبرى العدلين المتعارضين ولا ريب انه لا يمكن العلاج مط فظهر ان المراد
من الاية ان خبر العدل من حيث انه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الكذب والصدق وان وجب فيه من حيث انه يعارضه خبر عدل
اخر فضلا عما كان التثبت من جهة فهم المراد **الثالث** اية النفر وجه الاستدلال انه تع اوجب الحذر عند انذار الواحد
ولم يقيده بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى الحقيقى للعام
الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن الزائد بل نقول ان اصالة
الحقيقة ان افاد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والمفروض انه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بانا
نكتفى بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يق ان الظن حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف
والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاخم للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد
مع انها غير ميسر غالبا وما امكن تحصيله فيه فيجرى فيه الكلام الذى ذكرناه فى تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفى فى تحصيل
الظن تتبع كل باب بوبوه فى كتب الاخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية فى المسئلة فيه من سائر الابواب
وان كان فى كتاب اخر مثل ان ملاحظة ابواب لباس المصلى فى كتاب الصلوة له مدخلية فى احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة
كتاب الصوم له مدخلية فى احكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا
من جهة تاليف الكتب المبوبة مثل الكافى والتهذيب والاستبصار وزاد فى ذلك اعانة كتاب الوافى للفاضل الكاشانى
وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر العاملى عظم الله اجورهم ولا بد فى الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما
الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك مما يعين على الاطلاع مجال الاخبار وخصوصها وعمومها ايضا

سيما ملاحظة كتب المتأخرين من اصحابنا مثل المعتبر وهى ولف ولك ولك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها والآخر
فى كل مسئلة وكذا الكتب الفقهية مع انه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد **المقصد الثالث** فيما يتعلق
بالمخصص **قانون** اذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو او غيرها وصح عوده
الى كل واحد فلا خلاف فى ان الاخيرة مخصصة بجزم انما الخلاف فى غيرها وفرضوا الكلام فى الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب
الشيخ والشافعية الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر فى رجوعه الى الجميع وفسره العضدى بكل واحد وابو حنيفة
واتباعه الى انه ظاهر فى العود الى الاخيرة والسيد الى انه مشترك بينهما فيتوقف الى ظهور القرينة والغزالى الى الوقف فلا يدرى
انه حقيقة فى ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابى حنيفة فى الحكم وان تخالفا فى الماخذ لان الاستثناء يرجع على القولين
الى الاخيرة فيثبت حكمه فيها ولا يثبت فى غيرها كقول ابى حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وابو حنيفة لظهور عدم
تناولها هكذا قرره العضدى وجماعة من الاصوليين وليس مرادهم محض الموافقة فى تخصيص الاخيرة فان قول الشافعى
ايضا موافق له فى ذلك ولا ان غير الاخيرة باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحدا فى تمام الحكم مع قول الحنفية
لبنائه فى التوقف فى الاشتراك بل مرادهم بيان موافقة القولين لقول ابى حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ
وماخذه الحمل على اصل الحقيقة وعندهما بالتوقف فى التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال وماخذه اما تصادم الادلة
او الاجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما فى امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحال فى التخصيص عندهما و
معلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل فى الاخراج عن غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية حقيقة عند السيد محتملا
لها عند الغزالى والعجب من الفاضل المدقق الشيروانى حيث نفى الاشكال فى موافقة القولين الاخيرين للقول الثانى فى تمام
الحكم وقال يجب ان لا يعمل فى غير الاخيرة اصحابهما الا على العموم لان له صيغة خاصة يرد له عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق
فى الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفى فى الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء
ايضا والمفروض ان اصحاب المذهبين بحثوا وتتبعوا فى المسئلة الى اخر ما ذكره وفيه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك
الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم فى بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق ومرادهم مجرد نسبة
المخصص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم من غير الاخيرة وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان
الخلاف انما هو فى الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة ادلتهم ايضا كما سيجئ فالقول باشتراك
تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع الى الجميع معناه ان تلك الهيئة حقيقة فى كل واحد منهما ومقتضى كونه
حقيقة فى الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله فى واحد منها ومقتضى كونه حقيقة فى الرجوع الى الاخيرة بقاء العموم على حاله
فى غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معنى
المشترك او العمومات الغير المخصصة باحتمال ارادة المعنى الثانى والشك فى ان المراد من ذلك اللفظ هل هو العام المخصص ام
العام الغير المخصص غير الشك فى ان العام هل خص ام لا فيجرى فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذى لم يظهر له
مخصص بعد الفحص والبحث حتى يقال ان له صيغة خاصة يرد له على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا او غير
مخصص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه والشك فى ان المراد اى المدلولين لا انه امر خارج عنهما يمكن نفيه باصالة الحقيقة
واصالة عدم التخصيص ونحوهما وظنى ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطناب بالبينة فى اختاره موضع مقابلته ما نحن
فيه بمبحث البحث عن المخصص مقابلته بجواز العمل بالعام المخصص بالمجمل والحاصل ان القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل
على العموم لانه لا يظهر عليه انه اريد من الهيئة المعنى الذى لازمه تخصيص الكل او اريد منها المعنى الذى لازمه تعميم ما سوى الاخيرة

من جهة لزوم تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابى حنيفة
ع

والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقى للهيئة التركيبية حتى يبنى على اصل الحقيقة او الاشتراك مع انه يعلم ان
للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات على حجيتها الاصلية حتى يعرض عن احتمال المعارضات الخارجية واسا
باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب الفوائد وهو القول بالاشتراك المعنوى وحاصله ان الاستثناء موضوع
لمطلق الاخراج واستعماله فى اى فرد من افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة فى فهم المراد لكون افراد الكلى غير متناهية
وظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة الاخراج عن كل واحد
حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين
كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظى فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه قدم مقدمة لتحقيق ما
اختاره مقدمة لا باس بايرادها مع توضيح منى وتحرير واصلاح وهى ان الواضع لا بد له من تصور المعنى فى الوضع فان تصور معنى
جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو او الفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وابى الفضل له
او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعتبر فيه اعنى تصور
المعنى والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما
او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا
عاما مثال الاول الحيوان ومثال الثانى الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل للذات قام
به الفعل والمراد بالوضع الاجمالى هو الوضع النوعى وقد يحصل اجتماع الالفاظ التفصيلية فى الاوضاع النوعية كوضع فعال
وفعول للمبالغة فيحصل الترادف فى الوضع النوعى ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالى
كاف فى الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الاول الحروف فاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ فى وضعها
معنى عام نسبى هو الابتداء والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى ومثل لفظ هذا وهو لكل
مفرد مذكر ومثال الثانى ذى وتى وتهى لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئى للافعال التامة فانها باعتبار النسبة
وضعها حرفى نوعى اجمالى وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل
ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع
المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا اى كل ما كان على زنة فاعل من اى
مادة يبنى انما هو لكل من قام به تلك المادة وبعبارة اخرى كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدء
ذلك الواحد يعنى ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا فالوضع
عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد
منها ما يبنى من ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعى فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا فى ضمن الهيئة
الخاصة فقولنا هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما بنيت منه فى قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل الخ فقد تصور الواضع
الالفاظ اجمالا عند وضع الهيئة والثانى ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء يعنى هذا الجنس من اللفظ وهو ما
بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام فى الاول هو العام الاصولى وفى الثانى
العام المنطقى لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلى والمفروض خلافه لان معنى
هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلى يعنى من قام به المبدء بل معناها من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذى

يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي واما خصوصية قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي لا تدل الا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان نحو لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني من قام به الضرب والقتل مثلا الفاظا متصورة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فح انما وضع لفظا كليا منطبقا المعنى كلي منطقي وكما يتحصل كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا للمعنى جزئي بل لفظة ضارب من حيث انه تحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث انه تحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد به من قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا ان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فح انما وضع كل واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الالفاظ على تلك المعاني فههنا ايضا قد وضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني بدون ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات ح وما ذكروه من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا او الفاظ متعددة مترادفة مثل بتروتي وتنهي فيكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظة ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى اخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه رده بعد تمهيد المقدمة بقوله على ان وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض ان المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخيرة والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات والنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد ان يكون مراده مثل الموصولات او بان يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة احدهما للرجوع الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم و[illegible] بني اسد الا الفارس اذا فرض كون شخص من بني اسد مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة ايضا لو فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واخلعهم الا زيدا والا هذا نعم لا يتم ذلك اذا اختلف المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن

الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة المعنى المختص بالاخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها سيما اذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين ارادة الراكب بالقرينة والرجوع الى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال ارادة المعنى العلمي اذ يصير ح من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرض المثال بمثل اكرم بني تميم واضف خالدا واخلع بني اسد الا الزيدين مع وجود شخص مسمى بزيد في كل واحد من القبائل ومسمى بزيد بن في بني اسد فهو وان كان اقرب من المثال السابق لكنه ايضا خارج عن المبحث اللزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل لان الظاهر انهم ارادوا اصلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لاصلاحية لفظه لارادة معنيين يناسب احدهما للاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في الغير والاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فاللائق في المبحث ان يقال لفظ المخصص صالح لان يراد منه ما يختص بالاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالح لان يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب انه رده فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وغرض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مط فانه لا يتعقل في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا في على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه اريد بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل او ما لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة هو ره وان اتعب نفسه في التنقيب لتدقيق واسس اساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشان بعض الاختلاط ولم يتنبه امره الى الاتقان في الارتباط والمتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر والتحقيق عندي انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شيء خاص بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى واما الافعال فوضعها ايضا حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والحاصل ان المعتبر في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية اخراج خاص بل تصور عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه في معنى غيره وبيان ذلك يتوقف على امور الاول ان وضع الحقايق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن التامل فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضد لقول الشافعي من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد ره بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما محال اذ لفظة واحد موضوعة لفرد ما وتخيير المخاطب في اختيار اي فرد يريد اذا قيل لاحبتني بواحد من الغلمان لا يخرجه عن الفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال الا بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فيتساوى ارادة الاخراج بالنسبة الى كل واحد منهما في الواحد فمن يقول انه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد فيكفي اخراج واحد من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكلت ولا شربت ولا نمت الا بالليل بمعنى لم افعل هذه الافعال الا بالليل مجاز وخروج عن

الاصل لايصا البه الا بدليل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم واهن بني اسد واشتم بني خالد راجعا
الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم وارادة علماء بني خالد فقط منه توجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن بعد ارتكاب
لزوم تخصيص بني تميم وبني اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات ثلثة اذا تحقق هذا فنقول
كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذلك لا يمكن ارادة
فردين من المهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مفرد منتزع
من الجمل السابقة مثل هذه الافعال او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان الاقرب مرجحا للاخيرة
فرجعه اليها من جهة انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع
وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال في الرجوع الى الجميع
وانها حقيقة ايض وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المباحث السابقة ولكنه ليس من محل النزاع
في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه اليها الا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق
بين ما اخترناه وما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات
الاستثناء لكل واحد من خصوصيات ذلك فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد
المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد وعن متعدد واحد من المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات
الموضوعة بازائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في اي من المذكورات كان حقيقة وان احتاج
في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس المعنى العام
المتصور الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا بالنوع او متعددات تأولت بالواحد مجازا كهذه الافعال وهذه
الجماعات وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم تبادر
الاخراجات المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا
للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز ارادة آحاد كثيرة على التبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما
حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا الا اخراج واحد اما من الغلمان او من الاصدقاء
وانما خصصنا الاخيرة واخترناه من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاول فقط ايض جائزا بعنوان
الحقيقة لانه ايض فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه دليل المنع كون العموم المتصور حين الوضع
شاملا للصور المذكورة المتقدمة فدعوى تحقق الوضع لافراد ذلك العموم المفصول كذا في اول الكلام لا يقال ان الوضع
انما هو لافراد الاخراج عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه
والوضع للمهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يقال انه
خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الو تفسير ما ذكرنا في مبحث
المشترك فالاطلاق ايض قيد يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى حقيقي لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها
فالتكلان على التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايض وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر مما ذكرنا بطلان ما ذكره
صاحب المعالم واما بطلان سائر الاقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر مما سيأتي في نقل ادلتهم احتج السيد ره بوجوه ضعيفة

اقويها

اقويها وجهان الاول حسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف
وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايض فانه اذا قيل لك جاء رجل بالامس عندي يحسن ان تقول اي الرجل وثانيهما ان الاصل في
الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعماله في الصورة المفروضة في الاخراج عن الكل مرة كما في قوله تعالى ولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله
والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاخراج عن الاخيرة اخرى
كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه الا قليلا منهم
على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة اقويها وجوه ثلثة الوجه الاول
ان حرف العطف يصير الجملة المتعددة في حكم المفرد وقرروه على وجهين الوجه الاول ان الجمل في قولنا زيد اكرم اباه وضرب غلامه
وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يلي الجملة الواحدة من المخصصات يرجع اليها فكذا ما في حكمها وفيه منع
واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ثم والقياس باطل
سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب
في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في
المفردات والنزاع موجودة فيه ايض الثاني ان الاستثناء بمشية الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء
بجامع كون كل منهما استثناء وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء مم ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط
لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيانه كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو
التعليق كما مر ولا ريب ان الكلام هذا لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما
يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشية الله وارادته وقدرته او من جهة امتثال الامر لئلا
يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فاذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله
لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه
ويؤيد ذلك انه يستعمل في الماضي ايض مثل قولك حججت وزرت ان شاء الله مع ان كلمة ان تصير الماضي مضارعا ومراد القائل
الحج والزيارة في المضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان ان شاء الله فهو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة
ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء
من ادواته ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من ان المراد
انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك
وعدم حصول الاسباب الظاهرة الغالبة اللزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عمن جامع امرأته مرة هل انعقد منك ولد في
الرحم فيقول ان شاء الله انعقد وان لم يشأ لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا
محصل للاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مسئلة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه الكلمة
في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد
لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر الوجه الثالث ان الاستثناء صالح
للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها البعض اولى من الاخر تناولت
الجميع وفيه ان الصلاحية للجميع لا توجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج
كلام الحكيم عن اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو

مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس بالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا برفع
التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا للكلام
الحكيم عن اللغوية مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الشايعة او اقل مراتب الجمع فلا ضرورة الى الحمل على
الجميع وقد ينبه على القول بالاشتراك ان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه
من منع الغلبة واضح المأخذ وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في امثال ذلك نعم
ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة النادرة ولكن اغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته
وان بادر الذهن الى انفهامه عند الاطلاق ولم يقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة او
التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه اذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في الناظرة
والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونها من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاولين لم يحصل من جهة
مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء
خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور به الهذرية فبقي
الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى الاخيرة غير خاصة واعترض
عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن
تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر
سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور به الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصة النوعية على جواز
الخروج عن اصالة الحقيقة الى المجاز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع
الهذرية لانه لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل في النطق عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام
ارادة العموم وارادة العموم اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء مخالف
للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل له فهو مخالف للاستصحاب
ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام
ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويمشي ذلك
الى الاخيرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور به الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يجب للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال
لكن لما كان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين فيجزم به ويتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل فليس هذا
من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اولا ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره
ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فاوجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التقديرات المتقدمة في
محله فالغرض من التعليل ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما صرح به في محله لا المخالفة
النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشئ عن توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرية غريب
وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء خلاف الاصل بمعنى موجب
لخلاف الظاهر لانه بظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين
الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف الظاهر ثم ان المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن

المتعدد وانه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعلق خاص واما لو ورد استثناء محتمل لمتعددات ولم
يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بايتها الكل وعوده في كلام الحكيم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقل
الحاكم بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعددات لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكل ودفع الهذرية
يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالاقربية وبالقطعية وبالاجماع ونحو
ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا ريب انه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الاخيرة
ايضا ليس من جهة دفع الهذرية لوضعه بعينه ايضا بل انما هو من جهة الاقربية ونحوها فههنا مقامات ثلثة اعتبرها المستدل
وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا ففيه ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق انما هو لعدم ثبوت
الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثله فاصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه
فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد لرفع القدح عن
كلام الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه اكثر منه بالاصل وفي الاكتفاء
بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الاول في الاستثناء صار سببا
للعدول عن القاعدة وهي انه لا يسمع الانكار بعد الاقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا
فصار مخالفا للاصل فقد ارتكبناه في جملة واحدة لدفع الهذرية الى آخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين مع
ان مقتضاهما واحد لان فهم العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان تقوم هنا بالمجاز
موردهما فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضته مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف
باصالة الحقيقة او غيره كما ان المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز ايضا قد تكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما
وان اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي واما بيانه في مخالفة للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه
الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الارادة ايضا كما لا يخفى واما ما ذكره
المعترض في دفع هذا التقرير فقاله منع ظهور الارادة وانت خبير بما فيه اذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناه
الحقيقي بل لذلك ينادي اصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء
الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجمع
انكار ظهور الارادة في هذا التقرير مع قبول ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
ان اللفظ الذي له موضوع معين واستعمل في شيء لو لم يظهر للسامع لا بد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينة على خلافه ومقتضى
ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من ان المقصود في الوضع هو غرض التركيب لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بتمام القائل
اكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جمل متعددة بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم
الكلام الاصطلاحي بعد والمعيار في صحة الفهم هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك
لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه
بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ونحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد
للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يجب الخ ففيه تناقض وهو مناف لما
تقدم من المعترض فانه قال سابقا ايضا انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر
الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى ابقاء غير الاخيرة على عمومه تمسكا بالاصل

وما معنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذا القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق الا الظاهر اعنى اصل الحقيقة
اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البرائة حتى يتوهم انه هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق
لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة مخصوصة في
الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين
يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا
الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا
ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي هو الاجماع وانه حق الناس فلا
يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا ان يمنعها المستدل ومنها ان الجملة الثانية
بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدم فكذا ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه
لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء
لزم خلاف الاصل والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد لنص سيبويه عليه
ولئلا يجتمع المؤثران المستقلان على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في
المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى
المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد
ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ورأيه
مع انه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة هو العامل في
الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذا بتجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز
بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يختص احدهما به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال
ان يؤخذا كالكلمة الواحدة وهو مز مع احتمال ان يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين
ففيه ما لا يخفى اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعرفات اقول
ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأي
المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما
من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن عام واحد في الاخراج
عن عمومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف اصل اخر يجب التحرز عنه على القول
بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو
خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا العكس لما عرفت من انه موضوع للاخراج المخصوص وهو
الاخراج عن الاخيرة فاستعمل في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق
الاخراج اي الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد وهذا ليس
من باب اطلاق المشفر على شفة الانسان اذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما ايضا من شفات الحيوانات ومع ملاحظة
هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء

الاخراج عن الاخيرة هو القدر المشترك بعينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول
ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد حقيقة
ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم اتفاقا فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة
الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان
الكلام في الجملة المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد
الى غير الاخيرة ايضا لانه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه
فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلثة اعتراف بالسبعة وانما
اخرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم اذا رجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة
ايضا واحد ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالوقف
هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة
على حكم ساير المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة **قانون** اذا تعقب العام ضمير يرجع الى
بعض ما يتناوله فقيل انه يخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة
قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله تعالى بردهن بل وفي بعولتهن للرجعيات فعلى الاول يخص التربص
بهن وعلى الثاني يعم البائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي
مخالفة الضمير للمرجوع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز فيجب
النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد الى الظاهر اليه لا يصلح
لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وفقدهما
وعدم المرجح وقد يدق في ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة بعضهن و
التخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر دائر بين التخصيص والمجاز لا التخصيص
والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يدق ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما
فيه اذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان
اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجميع لا غير فالاولى التمسك بترجيح
التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم
مجازية الضمير ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة لكن
الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان مجازا فيه هو اللفظ اذا عرفت هذا فالاظهر عندي هو القول الاوسط وبيانه يتوقف
على ذكر فائدتين الاولى انه في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له
والمراد منه غموضا وذلك لان وضع الضماير قد عرفت انه من قبيل الوضع العام وان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات
الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب فعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب
مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الاشارة مثل هذا لكنها يحتاج في افادة
المعاني الى القرينة نظير استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه
في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال

والمقام فلا بد ان يستعمل ضمير الغايب في المفرد المذكر الغايب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير
اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الاصلي ووروده على مقتضاه واما اذا
كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك
الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا نقدر على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي يحصل بغير
ارادة بعض افراد الموضوع له من سائر العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدم معهود
مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الحاصلة بالقرينة واذا ظهر كون بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه
مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من اللواحق وبقا
مجال الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به واخراجه عن الظاهر فالعام
المذكور والا ظاهر في معناه الحقيقي حتى ياتي ما يحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه
الحقيقي الا مع انتفاء احتمال ارادة المجاز ففيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا
ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة
التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتامل في ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل تقتضي
التخصيص ام لا فاذا لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا
يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما
له من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون السابق وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج وبقي الاشكال
في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين
توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام
انما هو في الثاني اذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدئ في الكلام بذكر
العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم واذا قيل يتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها
غير المدخولات وغير اليائسات على الاقوى فيبقى العام ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية
والظهور الحاصل في الباقي وان قلنا في الباقي ايضا بمجازيته فالمطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مط واذا قيل وبعولتهن
احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع اولا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل
العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع
كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه
يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع ايضا عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبقه ظاهرا في حمله على
مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والتصرف
في الاضعف اسهل **قانون** لا خلاف في ان اللفظ الوارد بعد سؤال او عند وقوع حادثة يتبع السؤال و
تلك الحادثة في العموم والخصوص اذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة

على معناه

على معناه اما لغة او باعتبار الوضع كقوله ع وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف فقيل نعم فقال فلا اذن او بحسب العرف
مثل قولك لا آكل في جواب من قال كل عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب يعني لا آكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا
للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفارة او اخص
من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلك لئلا يفوت
الغرض كان يقول في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكور الخيل زكوة او ليس في اناثها زكوة فان الاناث لما كانت هي محل
النمو ففي اثباتها في الذكور يثبت في الاناث بطريق الاولى ومن نفيها في الاناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان اعم منه في
في غير محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن
الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين ايض لعدم مانع من ذلك واما لو كان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله ع وقد سئل
عن بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او ريحه وقوله ع لما مر بشاة ميمونة على ما روي
ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا والحق كما هو مختار المحققين ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب
لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص الجواب لنا ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور
مانعا سنبطله وعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك
كما لا يخفى على من تتبع الآثار وكلام الاخيار احتجوا بانه لو كان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال
وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الافادة وبانه لو كان يعم
غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب
انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به عليه وبانه لو لم يخص بالسبب لما كان لنقل السبب فائدة مع انهم بالغوا في ضبطه
وتدوينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا
الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبان من حلف والله
لا تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث بكل تغد بل انما يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا
لحصل الحنث بكل تغد وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص كما اشرنا اليه سابقا **قانون**
اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والاكثر على الجواز حجة الاكثر انه دليل
شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بان الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما يحته
اقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد اجيب عنه مرة بان الجمع بين
الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى بمنع كون العام اقوى بل لا ينقص المفهوم الخاص غالبا عن المنطوق العام
سيما مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرروه في باب التعادل والترجيح
تشويش واضطراب في ذلك لانهم ذكروا في باب التعادل ان تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير او
التساقط والرجوع الى الاصل والتوقف على اختلاف الآراء وان ذلك انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين
الدليلين وكانه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد
فرض عدم الامكان وممن صرح بكون ذلك اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في عوالي اللئالي حيث قال بعد ذكر مقبولة
عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات ان كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك اولا البحث عن معناهما وكيفيات دلالات
الفاظهما فان امكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التاويل والدلالات فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل

بالدليلين جهما امكن خير من ترك احدهما وتعطيله باجماع العلماء فاذا لم يتمكن من ذلك اولم يظهر لك وجهه فارجع الى
العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرايط القبول او ظاهر آيتين او
نحو ذلك فلا ابدا ولا من ملاحظة الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق
وتقييد او بحمل احدهما على بعض الافراد وحمل الاخير على بعض اخر اذا كان بينهما تناقض او بنحو ذلك ومع العجز عن ذلك
لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذكورة فقوله
بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات تمسكا بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة
الخصم وكذا قول المجيب الاول وغيره بالجمع بين الدليلين وان كان احدهما اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار
القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص
عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير منو وتصحيح على ما اقتضا
الحال والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجة انما هو بالنسبة الى الهجر والترك
والاسقاط لا بالنسبة الى ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وارجاعهما الى ثالث يقتضي اخراج
اللفظ عن حقيقته الى المجاز اذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما محال لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن
حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في تعيين التاويل الى احدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم
الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر
ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في محاورات اهل اللسان وهو
ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك
بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنا حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا
يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذا معنى ارجاع احدهما الى الاخر ابقاء احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه
كذلك ومعنى ارجاعهما الى ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام و
الخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص فبحقيقته واما في العام فبمجازه المتعارف
وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على ارادة
التخصيص سيما وفيه اشارات من كلام الشارع ايضا بان في كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني ارجاع عامين متنافيين
الى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان الام احق بحضانة الولد الى سبع سنين وورد ايضا
ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الانثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج
لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن ... عدم
تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان بعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما
كانتا مقترنتين بقرينة مفهمة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة في ان العاري
يصلي قائما ويومي والاخبار الواردة في انه يصلي قاعدا فالمشهور ان الاخبار الاولة محمولة على الامن من المطلع والثاني على
العدم وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب
اليه بعض من افرط في التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر وآخر بلفظ النهي في ذلك
بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهي بمعنى مطلق المرجوحية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما



فاذا لم يكن قرينة على ذلك حالية او مقالية فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته
ولا بمجازه اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها
ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم بارادة ذلك ولا يورث الظن بارادة ذلك
فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد الياس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر
احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص
العمومات وشيوعه ومع التساوي فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان
اجتماعهما مع تساويهما قرينة لارادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يرى من الرجوع الى مراتب الظن
باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن ارباب طريقة الفن ورجوع الى
القرائن ومحط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات الى المرجحات الخارجة فيعتبر ذلك
في ارجاع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوتهما او اليهما معا مع التساوي والامكان او التخيير بينهما ايضا فنقول
مع كون الخاص اقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام اليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام اقوى فلا يجوز
الا اذا كان العام اقوى من جهة الاعتضاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو
شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لاجل ما ذكروه في تعارض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد
واشباه ذلك بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص محض انه جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك
بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجاز آخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح في احد الطرفين وموافقته
لمحاورات اهل اللسان من مراعات شرائط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر فرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح في النظر
ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا ايضا يرجع الى ملاحظة التراجيح وبعد العجز
عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا في الحقيقة يرجع الى الاثبات والاسقاط الا ان
في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه
عمل بالدليلين مشكل بل هو الغاء احدهما واعمال الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب
ان مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام
مدلول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعني في العمل بالدليلين
معا في الجملة وفي طرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر
الكتاب انشاء الله تعالى وفذلكة المقام في ضابطة الجمع والترجيح ان التنافي الحاصل بين الدليلين يستتبع لان يكون
العمل باحدهما تركا للظاهر الاخر وحقيقته او تركا للظاهر منهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة خلاف الظاهر
من نفس المتعارضين او الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع القرينة من جملة الظواهر
او لا يحصل ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى احتمال يتنزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فح نقول
ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سائر
كلماته وان كان بعيدا ولم يجعله حكما شرعيا دافعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في يب لغرض دعاه الى ذلك كما
ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظاهر ان لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب
كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا انه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما

ويكون مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا الخارج بل المحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه يأول الى الخروج عن كلام الشارع داشا وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية اما مطلق الرجحان والوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين او غيرهما على مجازية احدهما او كليهما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها واعمالها الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا اذا تساويا او ترجح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره الفاضل وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف وكذا ما ظاهر كلام ابن جمهور فنمنع ما ادعاه من الاجماع بظاهره اذ غاية ما هو اقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول مرد لاتفاق العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الروايات صريحة في ارادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات **قانون** لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرانية يسقط وجوب العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا عليه بانهما دليلان فاعمالهما متعارضا ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققنا لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا ح ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص اذا اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فيخص كونه جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص ونفس الخاص وهو ملغى بالجمع فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره فالاولى ان يقال دليلان تعارضا وتساويا واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه اقل استلزاما للمخالفة للمراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فستعرف احتج المانع بان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو بط اما الملازمة فلان التخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام من الغاء الخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان الكتاب وان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما بالنسبة الى ما تحته لاحتمال المجاز اخر غير التخصيص من انواع المجاز مضافا الى احتمال التخصيص فيما كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعيته مط وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنان تعارضا وتساويا ولاجل ان التخصيص ارجح انواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص واما التساوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ

العام

العام واما ان المراد منه هل هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القران مع قطعية المخاطبة به انما يتم بالنسبة الى من توجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القران او لم تكن مقترنة بها ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك وشراكتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين باي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن انه مراد فاين العلم ومما ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بما له ظاهر المخاطبة فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية وقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجيته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب عامة في ما ثبت من الاخبار الخاصة ما يعارضه سيما والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع ان في كون العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد اذ قل ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا اقل من مخالفته لاصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا يكلف الله نفسا الا ما اتيها ونحو ذلك مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكروا واضعاف ما ذكروا ما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا تجرد دعوى حصول ظن من ظاهر الكتاب بمراد الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشرائط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار الكثيرة وردت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة معارضة بمثلها او بما هو اقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاخذ بما خالفهم ونحو ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وان كان يتحقق بسلب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مط وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله تعالى ان جاءكم فاسق الخ واية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها وهو كر على ما فر منه ومما يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو بط وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة خاصة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المناقضة والمنافاة داشا واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع افراده او ما يشملهما وعن الشق الثاني فبابداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة

التخصيص ثانيًا وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول
المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحادث محتاج الى العلة ويكفي في بقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت
علته اسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى واقعا له ولا يصعب عليه
شيء ابدا وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ثم وان حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس باقل
من بقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان خاص الخبر اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل
اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع عدم اقلبيته بالنسبة
الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق
بذلك وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول
مرادًا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا فظهر بذلك انه لا دفع في التخصيص اصلا بخلاف النسخ فان فيه دفعا
في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائم ان اريد مجرد الامكان
وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو ايضا ثم لامكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن تأخر
بيانه فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاومه الا مع ظهور
ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى بان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص منفصل وذلك
لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية اضعف من الدلالة
الحقيقية كما سيجيء في باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فان القطعية انما كانت في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في
الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم ادلة الطرفين وعدم المرجح وجوابه انا قد بينا اثبات المرجح

**قانون** اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام
او يجهل تاريخهما وان كان بجهالة تاريخ احدهما فهذه اربعة اقسام واعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص المطلقان

فهذا المبحث في العام والخاص

فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا المبحث لانه لا يبقى لهما العام والخاص على الاطلاق بل عامان من وجه وخاصان
من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا تنطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تأملها فقد تريهم يجعلون في طي
هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في الثاني اذ كل منهما متصف بما يتصف
به الاخر من استعداد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للاخر في بعض الاوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته
بل انما هو بضميمة المرجحات الخارجية التي قدمته على الاخر وايضا قولهم في الصورة الاتية يبنى العام على الخاص اتفاقا او
على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الاخر فيلزم تساقطهما
جميعا وبطلانهما اساسا كما لا يخفى وان اريد بناء احدهما على الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا مرجح في انفسهما كما هو المفروض
اي من حيث محض العموم والخصوص فالاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح احدهما
على الاخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة
المرجحات الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الاخر اولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين
وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد التي لا يشهد له بشيء ومنشأ اختلاط الامر عليه
اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الاصولية وانت خبير بانهما مقامان متفاوتان
فصل بينهما في كثير من كتب الاصول فمن الشواهد التي ذكره ان محققي الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز

تخصيص

تخصيص الكتاب بالكتاب بآية عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموما من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن
الحاجب وتبعه في مقام تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى
لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص بيان فيجب ان يكون بالسنة واجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا
لكل شيء وبان معنى البيان منه ثم تلاوته للآية المخصصة وبان بيانه مختص بالمتشابه ومع وجود المخصص من الكتاب لا
اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض اثبات مطلق التخصيص وان كان بمعاونة المرجح الخارجي واطلاق التخصيص على قصر
احد العامين من وجه على بعض افراده بسبب العلم الاخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بقول مطلق اعم من
المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار ابعد الاجلين فيجمعون بين الايتين
على غير صورة التخصيص المصطلح بان المراد ان المتوفى عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع
حملها بعد فتصبر حتى تضع وان الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعها اربعة اشهر
وعشرا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك
اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر من آية اولات الاحمال المطلقات فلا تعارض واما العامة فبنوا المرية في ذلك
على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ وافرادها بالحكم وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الاخرى وتمام الكلام
فيها في الفروع مع ان ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجة على احد واما المحققون منا مثل العلامة في نهج وغيره فقد مثلوا لجواز تخصيص
الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية اولات الاحمال وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين فان الظاهر من آية
اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا ومنها انه استشهد بكلام صاحب المعالم في حواشيه
على كتابه وسيجيء الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر
المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام الاربعة ونقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو
قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة القولين المتصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم
من الحقيقية والحكمية فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ
واحد وهو ثبوت حكم التعارض في قدر ما يتناوله فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون
القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام المتأخر ناسخ لما مر من ان المفهم العرفي والرجحان
النفس الامري والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في تقديم
ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب او المخالف
للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجحات الخارجية
اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع وما ظهر لك من اتفاق العلماء
الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث
بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني وهو ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الكلام
المشتمل على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان
عن وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد
النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم ايضا وهو انه يلزم عدم جواز العمل باخبار
الآحاد المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية واما للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم النسخ

انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان من الرسول ص بعد حضور وقت العمل لا بمجرد تراخي رواية الامام من حيث هو
عن زمان العام فان الائمة ع حاكون عن النبي ص لا مؤسسون للشريعة فلا بد في لزوم الحكم بالنسخ من اثبات ان الخبر الخاص
من حيث انه ناسخ متاخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على ان الاحكام الكلية بعد
الرسول ص باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي ص اخبر خلفائه بان الحكم الفلاني باق بعدي الى الزمان الفلاني ثم
ينسخ فليحكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن اشكال لزوم
تاخير البيان ايض والحاصل ان الائمة ع يظهرون ما وصل اليهم عن النبي ص وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما
اراده الله في كتابه ومادام النبي ص من سنته فحالهم مع الامة كحال الفقيه مع مقلده وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل
المدقق الشرواني في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احد الرواة سمع العام من امامه وتاخر سماع الخاص
عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين
من جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ
حتى يلزم المحذور وقد تاخير بيان الزمان ونهايته ايض قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وان كان ورود الخاص قبل حضور
وقت العمل بالعام فالاولى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما ستحققه واما من لا يقول بجوازه فاما يجعله
ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله كالمتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه
والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالاقوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد
والشيخ الى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل ايض بان فيه جمع بين الدليلين في
الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص ان كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما
وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لامكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح
التخصيص ووجه اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا يثبت
ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايض واستدل ايض بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني
وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يراد به الخاص ومرجع
هذا الاستدلال الى الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا في معناه كما اشرنا اليه مرارا
ولا باس به وترك صاحب المعالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض صور
المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا
فليتامل انتهى والظاهر انه اراد بما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره
فان الخاص الكلي ايض عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من
العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وانت خبير بما فيه اما اولا
فلانه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الاغلب واما ثانيا
فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من وجه
وهو مما لا مساغ له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم على الدليل
ونقول ان عمومية الخاص لا تنفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص على خلاف العام فانه لا قطع فيه
الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي ايض قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص

من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك
هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة
ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي
فان التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره مرجوح لما مر من افضلية
التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المقدم ذات البيان واما وصف البيانية فهو متاخر
وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هو يتوقف على تقدم ما يحتاج الى البيان
وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متاخر عما يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وصفا من حيث الذات القسم الرابع
وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام السابقة وقد عرفت
في الكل رجحان تقديم الخاص اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا
ثم ان الكلام في هذه المقامات اذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذا فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ ويظهر الحال في
الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيجيء في مبحث النسخ فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى ملاحظة
تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص
في صورة جهل التاريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب او السنة المتواترة والخاص من اخبار الاحاد و
جهل التاريخ فالقول بتقديم العمل بالخاص مط يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايض
فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التاريخ بقول مطلق وربما يجاب عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان الاصل
عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط التخصيص
ايض فان تحققه في نفس الامر ايض مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وربما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضي
ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل ايض حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب
ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به ان يقال ان شيوع
التخصيص وغلبته ومرجوحية المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ
بمعنى ان الظن ان الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص الحاقا للشيء بالاعم الاغلب وابتناء على مرجحات التخصيص
واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقديم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد فهو ايض يتوقف في مجهول
التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم ان ثمرة هذا الاشكال واثر ذلك في اخبار ائمتنا ع غير
ظاهرة لعدم وجود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث انه ناسخ بل ما يؤثر عنهم انما هو حكاية ما علم من
سنة النبي ص ومعاملاته وبياناته في الكتاب وسنته نعم هم ع ربما يقولون ان هذه الاية نسخت بهذه الاية وامثال ذلك
فلو ثبت باخبارهم شيء فانما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول ص واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب
فقد ادعى السيد ره ان تاريخ نزول آياته مضبوط لا اختلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر **الباب الرابع** في المطلق
والمقيد **قانون** المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شائع في جنسه اي على حصة محتملة الصدق
على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس تلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص
فيدخل فيه المعهود الذهني ويخرج منه العلم والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من
جماعة منهم الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط

شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في
مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره
بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهوم فيظهر لك ما فيه مما
حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف والاحكام بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر
مقيد وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء
وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف
آخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا
الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثاني والثاني على رقبة مؤمنة
دون الاول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثاني والثاني على هذا
الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير اليه فجميع ما مر في
احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي وعدمه واقسام العلم بالتاريخ وجهالته
وغير ذلك يجري ههنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون
المحكوم به فيهما مختلفين وان لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل اطعم يتيما واكرم يتيما هاشميا او يتحد حكمهما مثل اطعم يتيما
اطعم يتيما هاشميا اما على الاول فلا يحمل [illegible] على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آية
التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب فيه وهو الحدث وهو باطل لانه يرجع الى اثبات العلة
والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا [illegible] ثانيا والمختار هو مختار الاكثرين سواء كانا امرين او نهيين او مختلفين
وسواء كان موجبهما اي علة الحكم متحدا او [illegible] لعدم المقتضي للجمع وامكان العمل بكل منهما الا فيما كان احدهما
مستلزما لعدم الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا مختلفين
لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق فيقيد المطلق بعدم الكفر
فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح ايضا واما على الثاني فاما ان يتحد موجبهما او يختلف اما الاول فاما ان يكون الحكمان
مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة
مؤمنة ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان او من باب النسخ والمختار انه من باب البيان سواء تقدم على
المطلق او تأخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخا فههنا مسئلتان الاولى
وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الاول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد
وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف فانه في الحقيقة ايضا نوع من التخصيص كما سنشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين
لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر في ذلك فلا
بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب
بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري والثاني ان يحمل
الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا قابلا للكثيرين فانه كان
مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الاخير وقد يجاب
عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز جزما وكذا حمله على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فانه ليس مجازا مطلقا

بل له جهة حقيقة كما صرح به وفيه انه ان اريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه
وان اريد انه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي
لارادة الخصوصية منه ح وان لم يتعين عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعين عند المخاطب اذا اشعر المقام
بتعينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق الحكم على المبهم من الحكيم
ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون ح بيانا للمجمل يعني يظهر بعد القرينة انه كان مجملا
فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية والى هذا ينظر قولهم بكون المقيد
والخاص بيانا للمطلق والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فيعلم ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو
الحقيقة بهذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة
اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره شارح المختصر وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة
المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به ح هو القدر المشترك بين
كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البراءة منه الا بالاتيان
بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فح يمكن نفيه باصل
البراءة وليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد
وليس ههنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزايد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا اتفاق
بينهما فليتأمل والثالث ذكره سلطان العلماء انه يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد
ويبقى المطلق على اطلاقه فلا يجب اي تكليف يجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي
فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع الا ترى انه معروض للقيد كقولنا رقبة
مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المطلق والا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصلح
لاي رقبة كان فظهر ان مقتضى المطلق ليس كذلك والا لم يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه
هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيد بدون تصرف
واخراج عن الظ وقوله بل هو اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد
فهو باطل جزما لان مدلوله الحصة الشايعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه معنى عام قابل الصدق على المعنيين فهو صحيح
ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون والامتثال
بها يحصل بالاتيان باي فرد كان منه وايضا الاصل براءة الذمة عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا
ينافي مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع آخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اي
فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اظهر
واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان
كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة المخاطب للتعيين مقصودا فيه من الشارع سواء
قارنه ذكر التعيين او فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى احل الله البيع او في صورة الانشاء امرا كان كاعتق او نهيا
لتمكن الامتثال فذكر لفظ المطلق وارادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما يصح ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى
وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وارادة فرد معين

وافق منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة فى بادى النظر ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد ظهور القرينة والحاصل ان
استعمال المطلق فى المقيد على وجهين حقيقة ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلى ويكون
ارادة الفرد مقصوداً بالعرض وذلك يحصل فى مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفى مثل ائتنى برجل اذا اراد فرداً منه
اى فرد يكون ومآل الوجه الاخر الى ذكر المطلق وارادة فرد خاص منه امّا باقترانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد
ظهور القرينة وكلامنا انما هو فى الاخير وهو المتداول فى مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى وجاء رجل من اقصى
المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء حزقيل مؤمن من آل فرعون يسعى يكون بيانا للمحل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل
خبطاً عظيما واختلط عليه الامر فلا تغفل وقوله الاترى انه معروض للقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول فى قولنا رقبة مؤمنة
هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله والا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه انه لا يستلزم ذلك محالا ولا قبيحا
بل هو عين الحق والذى لا يمكن تخلف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلى القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة
فى قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد فى الجملة لكنه بق له المطلق اذا
استعمل وحده وبق له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد فى الخارج وجود المطلق بل انما يلزم منه وجود ما هو
فى المطلق من المعنى الكلى ثم ان هيهنا كلاما من المحقق البهائى فى حواشى زبدته فى مباحث المفاهيم وهو انه قد يقال ان القائلين بعدم
حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها فى نحو اعتق فى الظهار رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة
حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فما هذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال
او لا نحو جاء العالم ففى الثانى ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بمجى العالم نفى مجى الجاهل الا اذا قامت قرينة على
ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله منه طاب ثراه فى نهاية الاصول فالقائلون
بعدم حجية مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما اذا لم يكن فى مقابلها مطلق لموافقتهم فى حجية ما اذا كان فى المقابل مطلق ترجيحا
للتاسيس على التاكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة فى الوجوب كيف قالوا بان الامر الوارد عقيب
الحظر حقيقة فى الاباحة انتهى اقول لا خفاء فى بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله
اعتق فى الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة فلا ينافى جواز عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة
ملاحظة المنطوق لا المفهوم فان المطلوب ان كان عتق فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها
وان كان مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال بايجاد الطبيعة فى ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال
بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله
اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وان كان يصح الاعتراض
فى الجملة ولكنه لا يتم ايضا اذ يكفى فى نفى جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم نعم يمكن
جريان هذا التوهم فى العام والخاص المتوافقين فى الحكم والنفى والاثبات مثل قولك اكرم بنى تميم اكرم بنى تميم الطوال فان نفى
وجوب الاكرام فى البعض ينافى وجوبه فى الكل ولا يجرى فى المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادى فى المطلق ولذلك ترى بعضهم متوقفين
فى عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما خصوا الحمل بالعام والخاص المتنافى فى الظاهر واما الجواب ففيه انه يفهم منه قبول التناقض
فى الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم فى الموضع الخاص بل انما يثبت
وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ره ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يحضرنى الان كتاب النهاية لالاحظه وايضا
التمسك بترجيح التاسيس على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه

وادنى

وان قيل انه فيما انحصر فائدة القيد فى اعتبار المفهوم فنمنع الانحصار فيما نحن فيه اذ التاسيس يحصل بحمله على ارادة الافضلية ايضا
ومما ذكرنا يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الوارد عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه وكنا على المقام الثانى انه نوع من التخصيص
فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتثال باى فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل
وقد عرفت فى العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا فى صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد
واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تاخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان تكون
مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهى منتفية والجواب منع لزوم
المقارنة ولا يلزم منه شيء الا تاخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا بالنقض بصورة تقدم
المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد من دون دلالة وبتقييد الرقبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض عليه
على الاول بان تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثانى بمنع تناول الرقبة للناقصة
حتى يكون مجازا فى السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشائع وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه
وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله فى كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه
من تخصيص العام لا تقييد المطلق فان النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب
الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهنى واورد عليه بان معناه ح لا تعتق مكاتبا
ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفى لامتثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط و
يحتمل ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفى فلا يحصل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا
فى حكم هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد عن مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون
التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثانى ايضا بارادة الماهية ايضا كما بينا سابقا ولا حاجة الى جعله من باب العهد
الذهنى مع انه ايضا فى معنى النكرة ولا يندفع الاشكال مع ان التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم
ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور والا فاللام داخل على المنفى والنفى انما يفيد نفى العموم لا عموم النفى فهو وفق
بالمطلق من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح الخ ففيه انه ان اراد ان مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال
مورد للنهى ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه
فى ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقدير واضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ
البيان انما حصل باختيار المكلف فى ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه مما مر انه
ليس من موضوع المسئلة فى شيء فيه ان هذا الصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد
ان يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج النهى عن معناه الى معنى اثباتى مثل ان يراد منه ابق على
الرق مكاتبا ما وح يتم معنى المطلق ويكتفى فى الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبير بانه خارج عن مقتضى
الفروع واغلب موارد الاستعمالات فى الشرع والعرف اذ المقصود من امثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد ابقاء الرق
فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما بعد النهى بدون العموم مما يبعد فرضه غالبا
اذ يصير المعنى كون ذلك غير المنفى من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من العبيد
وهو وان كان يتم فى مثل هذا المثال لو كان ما لك المكاتب لعبد غير مكاتب لكن كيف يتم فى مثل لا تقتلوا احدا اما الا ان
يخرج ايضا الى المعنى الاثباتى مثل ان يق اذا الصبيتم صيودا فابقوا منها واحدا ويجوز لكم قتل الباقى وهذا كله خارج عن العرف

والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا لا يتم الا بفرض اتفاقهما مطلقا والظاهر ان اتفاقهم على ذلك مبني على مثالهم
المشهور والا على الفرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد للتنبيه الا ان يعتمد
على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اريد الاجماع الفقهي
فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق
على المقيد ووجهه ظاهر مما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فذهب الاصحاب فيه
عدم الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع
مط وعن اكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مط وحججهم واهية لا تليق بالذكر والحق
ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي

## الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والماول

### قانون

المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا اما الفعل
فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي ص صلوة ولم يظهر وجهها واما القول فهو
اما مفرد او مركب اما المفرد فاما اجماله بحسب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب الاعلال
كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو اراد فردا منه معينا عنده غير معين عند المخاطب في ذلك اما في الاخبار مثل جاء رجل
من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام مثل ان يذبحوا بقرة واعتق رقبة اذا اريد بها المؤمنة والى هذا ينظر قولهم ان الخاص
والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سبق انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر ومرادهم ما له ظاهر هو الظاهر على الظ
وفي النظر الاول ومرادهم بكونه مجملا ما الخاص المستلزم لاطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين
العام بالظاهر والمجمل والحاصل [illegible] بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص والمقيد
يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام و[illegible] كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب هذا هو الاكثر في الاحكام ولا فقد
يقترن العام والمطلق بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن ببيان تلك المرتبة فذلك
مجمل في اول النظر ايضا ولكنه مجاز ولا ينافي انه مما له ظاهر فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا وقد يجعل من الاجمال
باعتبار الاشتراك المعنوي قوله وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار امكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع ان المراد هو
العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشارة الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مثلا فالاجمال بسبب
الاشتراك المعنوي انما هو فيما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا ولم يبين واما اذا سمى ذلك القدر بالحق فههنا
لحق معين لان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته
اذا قام قرينة على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى او يعفو الذي بيده
عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المراة او باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة بعض
المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين لجهالة معنى الاحصان فانه قد
يجيء بمعنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه شيئان
يحتمل رجوعه الى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب او زيد
مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز عقلا واقع شرعا وتوهم لزوم القبيح لعدم الافهام فاسد لان ذلك
انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الآيات
والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين

الى انه لا اجمال في اية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى وجماعة من العامة الى اجمالها بسبب
اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد
مع تحرير منا لها ان اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض منه كما يقال غمست يدي في الماء اذا غمسها الى الاشاجع او الى الزند او الى المرفق و
اعطيته بيدي وكتبت بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال وليس قولنا يد
يجري مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير انسان ان يقع على ابعاضها
بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما مر مرارا
والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد على ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع يقال
لم اي موضع من يده به وجع لا اي يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي
الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب انه لو كان اليد موضوعا للكل ولكل من الاجزاء لصح الاستفهام بان اي الايدي
ومن القطع الابانة والمقايسة بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم الكلي واطلاقه
على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد فيقال زيدا او
انسانا وانما ضرب رجله وهكذا بل الظاهر ان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه
والراس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مسمى باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل منها
والتحقيق في الكل ان الاسامي في الكل موضوعة للمجموع واطلاقها على الابعاض مجاز نعم ههنا معضل فيه خفاء يحل
الاشكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم فقيل بانه ما بين
طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل ما بين الطلوعين واسطة
والتحقيق عندي القول الاول ولكني اقول انه من اشتغل من اول طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل
يوما حقيقة فلو صار اجير يوم برء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم
من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذا من خواص الاضافة لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة و
واقامة يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال بت
ليلة في هذه الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة
في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضائه وكذا
لو قال جرح زيدا وجرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل اين يده عن جسده لا تامل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب
ولا يسئل هل اين كفه او ساعده او عضده وكذا اذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد واما اذا قيل جرح يد زيد
او جسد زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يحسن الاستفهام بانه في اي موضع لا
اي يد ولا اي جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذا اغسلوا ايديكم لو لم يكن قوله تعالى الى
المرافق وكذا لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر الباء في كونه مجملا وعدمه ونحن
قد تخلصنا عن الاجمال ببيان ائمتنا من كون الباء للتبعيض بالنص الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية
الى انها مجملة وبينها النبي ص بمسح ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل الى الآلة فيستوعبها دون
المحل كما في الآية واذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل الى محله فيستوعبه دون الآلة مثل مسحت راس اليتيم بيدي ومرجب
ذلك في الآية مسح بعض الراس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل

وضمن اى الابعاض اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لنعيهم مجى الباء للتبعيض ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القول المشترك لمجيئها لكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدى كانت للتبعيض ولان العرب انما يفهم في مثل مسحت يدى بالمنديل البعض وكجيب بالمنع وبان الباء في المنديل للاستعانة والالية وهو يفيد ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق مجيئها للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعى على مجيئها له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابى على الفارسى وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه وكذا ابن هشام في المغنى فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جنى ذلك مع ان الشهادة على الاثبات مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابى جعفر ع قاطعة بذلك الثانى اختلفوا في نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح الا بولى مما نفى فيه الفعل ظاهرا والمراد نفى صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان الفعل المنفى شرعيا كالصلوة والصيام اولغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا له اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما نحرره وتوضيحه ان الفعل المنفى في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فح يصح نفى الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافات وجود عامة اركان الصلوة التى يطلق عليها الصلوة حقيقة على القول بكونه اسامى للاعم لنفى اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول وح فاذا صح الحمل على المعنى الحقيقى فيحملها عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فاذ صح الحمل على نفى الذات فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الاركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا او جزءا والا لما صح نفى الذات فعلم بذلك النفى كونهما شرطا او جزءا ايض فينتفى الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنى عرفى لهذه التراكيب بان يكون المراد من امثالها نفى الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو ترتب الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مردد فيها بين ان يكون المراد نفى الفائدة او نفى الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفى الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفى الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايض اقول وبما حققنا في اوايل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى اقحام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفى ارادة الشارع من الاركان المخترعة الصحيحة منها ثم ان التمسك باقربية المجاز ليس من باب اثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك بنى هو العدم اذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة عرفية لينافى ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفى الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب ان تريد ان اهل العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعى ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احدهم وكل يحمل على ما يفهم وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار راى احدهم على شئ لتساوى الاحتمالين في كل مورد قلنا لا نم التردد وان سلم فهو في البادى واما بعد التامل فنفى الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفى الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب نفى الصحة وهكذا قلنا لا نم بل الظاهر في الكل نفى الصحة والاجماع وسائر الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول ويظهر حجة المفصل وجوابها مما تقدم بالتامل والظاهر ان المفصل ممن يدعى كون الالفاظ الشرعية كلها حقيقة في الصحيحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت عليكم امهاتكم والخمر

والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم والطيبات وغير ذلك وكذا غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والاكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه بان استقراء كلام العرب يفيد ان في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالاكل من الماكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطى من الموطوء وانت خبير بان المقامات في امثال ذلك مختلفة اذ الشئ قد يتصف بكونه ماكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون الشئ الواحد مشتملا على اشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض العنوان منها نعم مقابلة المراة بالرجل وخلقة العنوان يصحح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطى واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر قرينة على ان المراد بيان الماكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القرائن ارادة فرد من الافراد والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شئ مع تعدد الافعال لا في مثل اية التحريم المنادية بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبح في كلام الحكيم وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهى ترتفع باضمار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فيقع الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعانى فنحملها على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهى ترتفع باضمار البعض مطلقا ممنوع

قانون

المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تع والله بكل شئ عليم فان افادته لشمول علمه تع لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشئ خارج وفي هذا المثال تامل اذ العام ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر الفرق بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تع اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله ع والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان ماخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرق بين الشيئين وهو اما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسلام بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اى ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمن الله تع كقوله تع صفراء فاقع الخ فانه بيان للبقرة في قوله تع ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول كقوله ع فيما سقت السماء العشر فانه بيان المقدار الزكوة المعهود اثباتها واما الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعه كالكتابة وعقد الاصابع والاشارة بالاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين ص الصلوة والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هى عليه وقد يكون تركا كما ركع ع في الثانية بغير قنوت فانه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او امره بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله ع صلوا كما رايتمونى اصلى فانه ليس فيه بيانه قولى لافعال الصلوة بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولى لا فعلى او بالدليل العقلى كما لو امر بفعل مضيق مجمل يفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فانه

يحكم بانه بيان له ولا يلزم تاخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب
الطول فيتاخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تاخير البيان لو لم يشرع بالفعل
بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان
المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التاخير سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تاخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم فيه
اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض **قانون** ذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان
المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق واما تاخيره عن وقت الخطاب ففيه اقوال ثلاثة المشهور الجواز وفصل بعضهم
فجوزه في غير ما له ظاهر واما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تاخير البيان راسا واما مع البيان الاجمالي
فلا باس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في المنسوخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
ان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تاخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا
على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع اما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان المصلحة
في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير حينئذ
اصلح لان مع اقتران البيان ربما لم يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون
المكلف به اشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة اقتران البيان
بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين
بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها
التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل
به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخر زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثل ان
يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب ولياته وتشويشهم ولاجل تفريح اعدائه وتجربتهم ثم يبين ان المراد الضرب
الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى البيان اما في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني
فاذهب اليه وقت كذا وساكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هنالك وارسله اليك بعد استقرارك في عملك واما في
الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع والا لما سئلوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين
لنا ما هي وما لونها ولم يعينه لهم بقوله انها بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب لظاهر
قوله ان تذبحوا بقرة فانه يفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله
عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار
الرضا ع لو عمدوا الى اي بقرة اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله عليهم اقول ظاهر تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة
وقوله وما كادوا يفعلون يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي انه بلغ الى ملء مسكها ذهبا
فارادوا ان لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى حداهم عليه واما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه
واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير الامام وبما في تفسير علي بن ابرهيم عن الصادق ع وغيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخر بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار
واشتراط الحرز والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما له ظاهر فيجيء واما وقوعه في العرف
والشرع ايضا فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكذا في ملاحظة عموم التكاليف

للظانين

للظانين لبقائهم الى اخر الامتثال جامعا للشرائط مع ان الصائم قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلوة الى
غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم
فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام وضروب القول
حتى انه لا يتميز بين كونه خبرا او انشاء مدحا او ذما ثناء او شتما بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد احد معانيه المحتملة ويوطن
نفسه على الامتثال بايهما تبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام وكان له رجاء
تفسير له فلا نم بطلان اللازم حينئذ واما على عدم الجواز فيما له ظاهر فبما احتج به المفصل ولنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في
المجمل فبما بيناه فيما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها من
دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لان الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجمل فلما لم يكن فيه
مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على
غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبان الخطاب وضع
للافادة ومن سمع العام مثلا مع تجويزه ان يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا والتحقيق
في الجواب عن الدليل الاول ان مناطه لزوم القبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية الكبرى لغاية وقوع التكليفات
الابتلائية كتكليف ابرهيم ع بذبح ولده وما قيل ان التكليف انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوفه من ان يؤمر
بنفس الذبح بعده لا يليق مدح ابرهيم بذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الامتحانية في العرف والعادة اكثر
من ان تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم
الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له ان المراد هو الخصوص والندب فاي
مانع منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت
منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه انه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا
المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت
التلفظ كما في الجمل المتعاطفة المتعقبة بمخصص وايضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان
العقل يدل على تخصيصه فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذا قد جوزوا اسماع العام المخصوص بالدليل
السمعي من دون اسماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذا احتمال ذكر القرينة
في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن والمدار على الظنون في مباحث الالفاظ
ولا ريب ان احتمال التجوز ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو
الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى اصالة الحقيقة فهو مختص به
وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام
محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة وفي ذلك ليس لتفاوت زمان التاخير في الطول والقصر كما توهم
بل المدخلية للتشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون اعلام السامع
ذلك ففيه انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف دافع للاغراء ودلالته قرينة على ارادة التخصيص فان العقل والشرع
متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه الا ان لا يتعقل للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل
وهو ايضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الى بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت

الخطاب ونلتزم فيه الاغراء ويمنع قبحه كما مر واما تجويز اسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه اذ العام ان كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجها له مريدا افهامه والعمل به على مقتضاه فعلا او تعليما للغير فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فاذا اخره فيلزم الاغراء جزما لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص اما بذكره له قبل وقت الحاجة او احالته على راو او اصل او كتاب واما اذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعام البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب فخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رايناه او سمعناه مع ما يقتضيه ساير الادلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهمه من مجموع الادلة ولا اجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره ايض وهذا الغرض الحاصل في زماننا الان هو ايض قد يحصل في زمان الشارع اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاها عموما كان او خصوصا بعنوان ان يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون اصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي وغيرها فالسلام في الاذعان بكون العام باقيا على عمومه لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه عن الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص لا يزاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليه الامر وهو ان مجرد احتمال التخصيص يوجب التوقف عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى تفحص عن معارضه عام لهذا الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي غير التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان كان من القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة فبعد مجي الناسخ يعلم انه غير مراد ومن هنا التجا بعضهم الى القول بلزوم اشعار المنسوخ بالنسخ بالبيان الاجمالي وهو باطل فاما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى اخره فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر **تنبيه** قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب ان تضمن فعلا كالعالم في الصلوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لارشاد الغير كمسائل الحيض للرجل والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايض كالعوام بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادات بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم **قانون** قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبهت على معنى الماول ايض ونقول ههنا ايض الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تع يد الله فوق ايديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واما لفظية كحمل اية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تع ومنهم

من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فلا يرد عليهم وتدفع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصرف في مصرفه وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحاطتهم وربما يكون القرينة مفصولة مثل الاخبار المخصصة بالسنة والاجماع وغيرهما وان شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنها القرينة او فارقتها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة ماول وهو بعيد والتحقيق ان يق ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فالسيف الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلاف ظاهرها عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجازات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال ان يكون القائل اراد منها حين التكلم ما ظهر اراداته اخيرا ونصب قرينة عليها حين التكلم بها فقد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التاويلات الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرجحان فالمرجوح ايض متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها ابعد واما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين واختلاف انظارهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مؤولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لاقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية امثلة لا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

## الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

## المقصد الاول في الاجماع

**قانون** الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقية مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها وتعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة اما الاول فهو انه اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع ساير الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان واما ما ذكره العلامة في اول نكاح القواعد وغيره من ان عصمة الامة من خواص نبينا ص فقد نقل المحقق البهائي ره عن والده عن مشايخه رحمهم الله ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقييد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني اعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق بعد اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايض لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم اولا ومع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه وافقهم اكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة وسنشير اليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة الى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن راي المعصوم فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث انه اجماع بل لانه كاشف عن راي رئيسهم المعصوم ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة اولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجتمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام ع المعصوم القائم بعده لانه من جملة الامة

وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موافقته لهم فان قيل اذا علم انه قال بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا انما هو في العلم الاجمالي وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اصل الاستدلال ويندفع الشبهة التي اوردها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انى علمت بالعلم الاجمالي ان جميع امة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام في جملتهم او حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين لجامع العلم الاجمالي ولو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم باجمعهم تفصيلا لكان اولى ولعلهم ايضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض امكان تصور تمكن القول بكون الامام فيهم اجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع اجمالا فهو المطلوب وكذا ان خرج منهم معلوم النسب او بعض من يعرف بشخصه ويستمر العلم الاجمالي باتفاق الباقين ولكن الانصاف ان على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في زماننا الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في اشخاصهم حتى يبعد ذلك في الامام المنتظر وثانيها ما اختاره الشيخ ره في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه موافق من اصحابنا ايضا ممن تقدم عليه وممن تاخر في هذه الطريقة وهي انه اعتمد في ذلك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو عن حجة كي ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولولا ذلك لاختلط الناس على امورهم ويظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف ايضا ولكن لم يعرف مع ذلك ايضا كونه قول الامام ومختاره فقال رحمه الله انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر انه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف فيه له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب ان يظهره والا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلف الامامية على قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ولو كان احدهما قول الامام ولم يشاركه احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب او السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضا بل يكفي وجود رواية بين روايات اصحابنا دالة على خلاف ما اجمعوا وفيه نظر ظاهر اذ مناط كلام الشيخ ره ليس ان الاجماع على الخطأ لما كان باطلا فعلى الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه ان لطفه تعالى الداعي الى نصب الامام اوجب ردع الامة عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم انه راض على ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وانما الواجب على الله نصبه والواجب عليه عليه السلام الابلاغ و

الردع عن الباطل ان لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا اورد هذا القول السيد المرتضى ره وقال ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو ما ذكره المحقق الطوسي ره في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع انا نرى ان خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود الى غير النهاية والاقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانهم وقعوا الاختلاف وبينوا لنا علاجه وهو وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات التي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب ايضا كما سيجيء وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من ان عدم اظهار الامام المخالفة لعله كان لاجل تقية او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من ان الحكمة لعلها اقتضت خلو الزمان عن الحجة ايضا وبان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت بقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلوب مع انه يمكنه ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف بينهم ويبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلانه رضي باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلدين مع انهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات بانه راض باحد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر واما فيما اجمعوا عليه فليس الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الامام وعلى انفاذه جميع الاحكام سيما اذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاعه عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع واما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتأخر عنهم على المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار وكما في الخلافيات اذ ليس في كل قول من الاقوال المخالفة حديث او آية بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطا وغفلة ومع ذلك نقول بان الامام راض باجتهاده وبتقليد مقلده له ولعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم اذا دل عليه دليل لمن بعدهم الا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشهرة وانه لا يمكن ان يثبت دليل يرجح على الشهرة وهو مما لم يقم عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مراد ذلك والعلم برضا الامام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث انه ايضا من الاجتهادات المعفوة واما ردعهم بعنوان مجهول النسب فيجوز رضا الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة و رضاه على الاجماع لا يسلم الا من جهة كونه باجتهادهم المعفو عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا ادى دليل مخالفتهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة على فتوى ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا على قولين او ثلثة بالاخبار مثل قولهم لا تجتمع امتي على الخطاء ونحوه بان يقال يمتنع اجتماعهم على الخطا فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم عن الاجماع ويلزم من الاكتفاء بمجرد القاء الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجيتها وسيجيء الكلام فيها مع ان مدلولها المطابقي مقتضى اجماع كل الامة ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم براي الامام من اجماع جماعة من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك يمكن العلم براي كل رئيس بملاحظة اقوال

تبعته فكما لو فرض ان فقيها له تلامذة ثقات عدول لا يروحون الا عن راى فقيههم ولا يصدرون الا عن معتقده فاجمعوا على

فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك بانه راى فقيههم فكذا يمكن

العلم بفتوى جمع كثير من اصحاب الصادق ع من قبيل زرارة بن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادى وبريد بن معوية العجلى والفضيل

بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالف منهم ان ذلك فتوى امامهم ع ومعتقده وطريقته

ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام ع فلا ريب فى حجيته

بل يمكن ان يدعى ثبوته فى امثال زماننا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا فانه لا شك فى انه اذا افتى فقيه عادل ماهر

بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه واذا ضم اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك الظن فاذا انضم اليه

اخر واخر حتى استوعب فتويهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه راى امامهم واذا انضم الى ذلك بعض المؤيدات

الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه فى كتبهم الى مذهب علمائنا وجماعة منهم نفى الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذاهب مع سكوته

عن ذكر مخالف بل واذا راى بعضهم او جماعة منهم ذكر فى كتابه انه اجماعى فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا انضم الى ذلك

كون الطرف المخالف مدلولا عليه باخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك عدم ورود خبر فى اصل

الحكم او ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف

بينهم فى اكثر المسائل وقلما يوجد خبر ضعيف الا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم فى نقل الخلافات ولو كان قولا شاذا نادرا

بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد الموتى وان كثيرا منهم

يوجبون تجديد النظر ولو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بان الباعث على هذا الاجماع هو كونه رايا لامامهم ورئيسهم

الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا

مع كون القياس وامثاله من الادلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية

واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفى الفارق ونحو ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب مع ان الظاهر

ان مدار كل من يدعى الاجماع من علمائنا المتاخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان

يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس الى حد الضرورة كما وصل فى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة الخمس ومسح الرجلين

وحلية المتعتين فيجوز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبى ص والامام بديهيا

للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبديهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا

يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة اقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب

فى الضروريات انه مسبوق باليقين النظرى فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة

الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل بنفسه او مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رايه

فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتفاوت

الامرين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر فى تعريفهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل

عصر اخر فى افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين والمذهب قلت ان كنت من اهل الفقه

والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدى الى الحق فنقول لك قل اى ضرورة

دلت على نجاسة الفكر عن الجلال على اقامة زاس ابرة من البول فهل يعرف فى ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك

العلماء الفحول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا فى ذلك هذا القول



من غير دليل فقد جوزت عليهم جهلا وان قلت دليلهم غير الاجماع من اية او عقل او غيره فأت به ان كنت من الصادقين والا فاعتقد

بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء فى جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون

بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسة

ابوال وارواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مع ان ذلك ليس مدلولا مطابقيا للفظ

ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما

وكذا البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسة الشرعية منه الا من جهة اجماعهم على ان العلة فى هذا الحكم

هو النجاسة وليس من باب التعبد وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرهما من المخالفات وكذا فى مسئلة

نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب

والماء الذى ولغ فيه فى الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل عليه ببعض خبر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجرى

الميتة والقربة من الماء مع ان فى الخبر الاول فهم النجاسة من الامر بالصب والنهى عن الوضوء ومن الثانى من جهة الامر بالتوضى ولا ريب

ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهى عن التوضى ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم

التعارض بينهما وليس ذلك الا بالاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعرى من ينكر حجية الاجماع او

امكان وقوعه او العلم به باى شئ يعتمد فى هذه المسائل وان كان يقول انهم كذا من اللفظ فمع انه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة

والعرف فلم لا يفهم فيما امر الشارع بالجهر فى الصلوة للرجل وجوبه على المراة ويفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسلى

وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقامات وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكنا

ارتكبنا بيان المعسور او المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيده بل يضره الف حكاية ثم لا باس ان نجدد الفكر

فى توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول لكل طريقة احدثها نبى فبعضها مما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس فى كل يوم او فى اغلب

الاوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة الخمس وامثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتظافر

بين اهل هذا الدين والملة يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذا دخل فيهم وعاشرهم يوما

او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من نبيهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر

فى ذلك ومخالف لهم او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا بديهى بديهى الدين ودون ذلك بعض المسائل

الغير العامة البلوى التى لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب افهامهم المترددين عند ذلك النبى والرئيس

الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل ولرجوع من يحتاج فى هذه المسائل

الى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم فى هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احدهم على الاخر العلم

بانه طريقة نبيهم فكما فى البديهى ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظافر بدون انكار المنكر مع ملاحظة اقتضاء

العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك فى الاجماعى الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم

فى الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض فى عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب

النادر الذى ذكرنا فى الضرورة بان يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطاؤه من اجل شبهة او لم يقفوا عليه وادى اجتهادهم

وسعيهم الى الاعتماد على حدسهم الذى استقر عليه رايهم اذ لا ننكر احتمال الخطأ فى مدعى الاجماع كما سنحققه فيما بعد و

بالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم

بالنظريات من تسامع العلماء وتظافرهم وهذا نسميه اجماعا ونظير ذلك فى المتواترات موجود فان التواتر قد يحصل

من دون طلب وتتبع كما لو جاء الف رجل من مكة واخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك الى تتبع واعمال روية كقوله ع انما الاعمال بالنيات على ماذكروه فان اليقين بكون ذلك قول النبي ص مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه الى معرفة الوسايط وتعددها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر الى كثرة الرواية والنقلة وثمة الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ولنرجع الى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم اولا انه لاحاجة لنا في التعرض الى القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا ريب انه حجة عندنا ايض ولكن نتعرض لذكر ادلتهم والكلام فيها لوجهين احدهما بيان نفس الامر والثاني اظهار ان ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لايمكن ان يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزاما عليهم بعد ابطال المستند ومن ذلك اصل دينهم فنحن نلزمهم اما ببطلان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع ان كان مستنده ماذكروه على معتقدهم الزاما او بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية الاجماع عندهم ليس بوفاقي بل انكره النظام وجعفر بن حرب غيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وان اختلفوا ايض في انحصارها في اجماع الصحابة واهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الايات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الايات فمنها قوله تع ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الاية فانه تع جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا حاجة الى ضم غيره ففيه انه كك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال في كل منهما وان الاصل عدم انضمام كل منهما الى الاخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا اجمل مما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لاحاجة الى ايرادها والاوجه ان يق المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها ايض مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة راسا لا يق ان ترك المتابعة ولتا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تع وكذلك جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تع يكون معصوما عن الخطأ فقولهم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء عنهم مط وهو بط وما يق ان ذلك اذا اجتمعوا لامط ففيه انه تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تع لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكك الامة مع ان المراد اما الشهادة في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالاية متشابهة الدلالة فالاولى ان يق المراد بهم الائمة ع كما روي في تفسيرها ومنها قوله تع فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد لهم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل او نقل مع ان عموم الجمع في قوله تنازعتم ورد وا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجيء ان بعض العامة استدل بهذه الاية على عدم حجية الاجماع واما الاخبار



فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى واظهرها دلالة وهو قوله ص لا تجتمع امتي على الخطأ وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ ومنها قوله كونوا مع الجماعة ويد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادينهم عليه فضلا عن قطعهم ولو يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع يجب يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها اما اولا فلان الظاهر من الاجماع هو التجامع الارادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا تثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجتماع آرائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتتميمه بالاجماع المركب او بعدم القول بالفصل دور وهذا واضح الا ان يق مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مط وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان اللام في الخطأ جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجماعهم على جنس الخطأ وهو قد يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الاخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه فيه الى اكثرهم وسيجيء في مسئلة تعاكس شطري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية اللام بان يق يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لا من لفظ الخطأ فيكون المراد لا يجمع امتي على جنس الخطأ بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية للعموم لكنه ايض معنى مجازي للفظ وايض الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجماع بمعنى التجامع الارادي ان اجماع الامة لا يحصل على ما هو خطأ لا ان ما اجمعوا عليه يعلم انه ليس بخطأ وظاهر الاول ان المعتبر في الخطأ كون خطائه ثابتة قبل الاجماع فالغرض نفي اجماع الامة على ما هو خطأ عندهم لا ان ما اجمعوا عليه يكشف عن انه صواب وليس بخطاء وان قلنا بكون الالفاظ اسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية وما فيمعناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده ايض ما رووه من قوله ع لا تزال طائفة من امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايض يشعر بان نفيه ع اجماعهم على الخطأ انما هو لاجل انه لا يبدا ان يكون طائفة من امته على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم ع في الاجماع حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على خطأ فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدق مثل هذا القبيح عن الله تع ولكن لا ينفي صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك فاقويها ان العلماء اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطئ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع وهو المط واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا نبي بعد موسى وامثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن الاتباع لآحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا اذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفاؤه ظاهر وقد يعترض بانه لاحاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجمعين ليسوا قاطعين على خطاء مخالفيهم بل ربما يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا الى امارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك قال في الاستدلال

اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لان اثبات الاجماع بالاجماع
ورد بان وجود هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوفة
على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على وجود قاطع
يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا قرروا الدليل والاعتراضات اقول ان كان مراد المخالفين من حجية
الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان عدادهم ان كان من العلماء
المجمعين على القطع بتخطئة مخالف الاجماع علماء الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام عليه السلام
فلا ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم
خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نسلم اجماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه يمنع
حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتخطئة المخالف وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فنحن نقول
ان كان موافقة الامامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم فيكون حجية الاجماع الذي
يحكم بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لاجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر
ثمرة هذا الكلام في امثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا
في عصر النبي مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء
العادة على ما ذكروه هو ما لو كان عدد المجمعين على التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بان الدليل ما اهتم
في اجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فانهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة
المخالف لا بد ان تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع بالتخطئة لو
ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة حينئذ على ما ذكر غير
مسموعة نعم يمكن ان يوجه الاستدلال بناء على كون المطلوب اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكروه من الادلة
من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخرج من تأييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابق
لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تامل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك
والشبهات التي اوردوها في المقامات الثلثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما
عن قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل ولعرف فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع
واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود
في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما ذلك الا للاختلاف ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي انما اغنى عنه ما هو اقوى منه
وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات متفاوتة في مراتب
القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم الحجية مع انا سنثبت امكان العلم به
وكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في نفي امكان العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام
لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم لئلا يلزمه
الموافقة او المخالفة او انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في المطمورة او كذبه في قوله رأيي كذا مع ان العبرة
بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال قبل الاستماع عن الاخر وفيه ان هذه شبهة في مقابل البديهة
لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رأيهم وجوب صلوة الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة

بان رايهم

بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا امكن حصول العلم برأيهم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول العلم به
بالنظر مع ان مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروف باجمعهم فضلا عن حصول الاستماع منهم في ذلك
وليس الداعي الى ذلك امر عقلي حتى يقال ان العلم باجماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجمعون على ذلك لاجل عقلهم مع
ان العقليات ايضا مما وقع الاختلاف منه كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره العامة
مثل قوله تعالى وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ فظهر منهما ان المرجع
والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وان المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى
وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز
الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردها على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين
كل واحد كما لا يخفى فان للاجماع تاثيرا واضحا في حصول الاعتماد بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان يعلم
بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى خدمته ولكن يمكن العلم
الاجمالي بقوله ورأيه وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات بانه يمكن العلم برأيه وما حصل بسبب قوله بعينه
كما يمكن ضرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة
الثالث وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته
وكذا المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة افتراء او اشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم
يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع لا مطلقا مع ان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذا اختلاف مدرك الحجية كما لا يخفى في
حجية خبر الواحد وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما شذ وندر الرابع
وجود المخالف في اكثر الاجماعات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان
بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت
ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باتفاق جماعة من الاصحاب واما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر
خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم
ليسوا بامام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بان الامام فيهم مع انه محتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع او تاخره مع
عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع محقق لا بد ان يحصل العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام
الثابتة من الشارع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني
ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض اخر ومرجوحا عند بعض اخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة فيتفاوت الحال
بالنسبة الى الناظرين والمتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قال بجوازه ولا ريب
ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قال بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية
لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد
من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا
يلزم اطراد الحكم ولا القول بان الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل احد ولا بد ان لا يوجد له مخالف ثم
لا ينفك من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع كما لا ينافي في
الغفلة والاشتباه والخطأ في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطأ فيهما من كثير وان اراد ان وجود المخالف يمنع

الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورثنا لعلم بخطاء المدعين فان ارادوا انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو غاية
الظهور من البطلان لما عرفت من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان ارادوا ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع
ما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول الا ترى ان خروج بعض اخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب
عدم حجية مطلق الاخبار وكذلك تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكذلك المخالفات الواقعة
في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم **تنبيهات الاول** اذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع
بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم
لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر او للتجديد في النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في
غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم اذا تكرر ذلك في وقايع
متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة **الثاني** قال في المعالم الحق امتناع العلم
بكون المسألة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه الا من جهة النقل عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول
الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل
اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث تعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد ره من الشهرة الى ان قال والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الا
انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا
ريب في امكان حصول العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على الطريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء وفتاويهم
باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين
لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا لنقلوه واذا
انضاف الى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه اجماعيا بمعنى كون
اجماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالته على المطلوب ولم
يعتمدوا على ما صدر من المعصوم من قول او فعل او تقرير ففيه ما لا يخفى اذ هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها او
الفقه بل كلها من هذا الباب مما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك الحسن ذاتي او قبح ذاتي فلا اشكال في كونه
متبعا سواء انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق
اراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح الماخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون
بامثال ذلك وان كان ماخوذا من النص فهو المطلوب نعم قد يظهر الاشكال فيما لو استندوا الى علة غير معلومة الماخذ كما ادعوا
في لزوم تقديم الشاهد والتزكية على اليمين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وانه لو قدم اليمين وقعت لغوا
بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال ان هذا ايضا في الحقيقة اتفاق على امر شرعي وهو كون اليمين
متلبسة بوصف المتممية فاتفاقهم على هذا التعليل ايضا اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجماع السلف والخلف على
اصل الحكم فلا يضره هذا التعليل ولا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة الماخذ ولا دليل على حجيتها
لامكان دعوى الاجماع على اصل العلة ايضا نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا
الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الا ان يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من ان يراد من حصول العلم باقوال العلماء
حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة اراءهم تفصيلا

وان فرض

وان فرض معرفتهم باشخاصهم مفصلا لو شاهدهم ولقيهم وبالجملة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة
وان كان انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام
والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا
عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسألة اجماعية بسبب القرائن
والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير
اليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بيناه يرجع كلام العلامة في جواب ما نقله في ثهرعن بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال انا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالتسامع وتظافر
ان المسألة اجماعية من دون ان ينقل بخصوصه اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم عن مراده
واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول
العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال شاهد
على ان مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب الى اخره
لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح اخبر به العدل عن امام بلا واسطة
مع ان ما ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف في هم امناء الامة ونواب الائمة وحفظة
اثارهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو
الاجماع الكاشف عن راي امامهم ويطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة والاشتباه
عليهم لا نمنعه واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر او عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى
او لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكرها
الشهيد ره في الذكرى ايضا من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع
على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلقا مصطلح
المشهور كما سنشير اليه او ارادوا الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بتاويل الخلاف على وجه يمكن
مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيد لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات
نقلها العلماء ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلاف في
بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها **الثالث** قد عرفت
ان الاجماع هو اتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راي الامام فاما لو افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم
يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما قال الشهيد في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية
او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا
و قد تطرق الدروس الى كثير من الاحاديث لمعارضة الدول المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباحثين
الى الودلر مع ان الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين
قلت فيبقى قول اولئك سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك وقلته مع عدم معارض وقد كان الاصحاب
قلت فيبقى قول ابي الحسن بابويه ره عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم

يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا مع ندوره وهذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ان القول عند التامل وقال في موضع بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطا بمامون على الظنون اقول وسيجي منه ره في مباحث الاخبار استدلاله بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا انسد باب العلم ولا ريب ان ما ذكره من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل به في غاية الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في كري **الرابع** قال في كري الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله لقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور اقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسئلة انسداد باب العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره ره قوي ويؤيده قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يقوى حجية الشهرة واذا كان دليل ضعيف فاولى بالقبول سيما اذا كان الدليل الذي في طرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واصح يقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف الاخر ثم ان صاحب لم يعترض على الشهيد ره بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشؤا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته ثم نقل عن والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لو لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باس بمتابعتهم لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع نصهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جراة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيقهم مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على انا نقول ان كتب الشيخ ره كثيرة وفتاويه في كتبه مختلفة بل لم في كتاب واحد فتاوى مختلفة فهذه الشهرة حصلت في اي موضع وتبعية اي فتوى من فتاويه وتقليد اي كتاب من كتبه اذ قل ما يوجد قول بين الاصحاب الا وللشيخ موافقة فيه فربما وافق الشهرة فتوية في النهاية وخالف فتوية في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرائب بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب النهاية فان كتبه متاخرة عنه فهي اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف او المبسوط وان كان بالعكس فربما كانت موافقة للنهاية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم وان كان لترجيح الشهرة بين المتاخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا واكثر تاملا فرب حامل فقه الى من هو افقه

منه فعلى المجتهد التحري والتامل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتاخرين اخرى وتارة وجدنا مشهورا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلا في الحكم ومحلا للاعتماد ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بان الذي يقول القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيته هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن القدح فيه وهو عدم الايمان على الخطا في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل كما سيجي والعلة المنصوصة وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور **الخامس** قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح الاصولي كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على وثاقة فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة لكنه مما يعتمد عليه في مقام الترجيحات ومراتب الظنون **قانون** لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا سواء كان مركبا عن قولين او اكثر فلا يجوز القول الزايد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل بملاحظة تواردهم حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم اخر من اخر وقد يحصل بملاحظة تواردهم حكمين من فريقين بهما على موضوع كلي ثم حكم موافق لاحدهما في بعض افراد ذلك الموضوع وحكم موافق لاخر في البعض الاخر من تلك الافراد من فريق اخر مثال الاول ان القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا والقول بوجوبه فالقول بحرمته خرق للاجماع المركب ومثل ان المشتري اذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت ما بين الثيبوبة والبكارة فالقول بردها مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني ان الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطي الدبر فمن قال بوجوبه في المراة قال به في الغلام ومن لم يقل به في شي منهما فالقول بوجوبه في بعض افراد الدبر وهو دبر المراة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب ويسمى هذا قولا بالفصل ويقولون لا يجوز القول بالفصل ويتمسكون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلي جامع لموضوع المسئلتين مثل الدبر والعيب في من امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغايب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول بالفصل فقد يتفارقان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطي الدبر والفسخ بالعيوب وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسئلة الجهر في ظهر الجمعة والجارية الموطوئة وامثالهما واما من جانب القول بالفصل فامثلته كثيرة يتضح في ضمن ما نتلو عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو انه اذا لم يفصل الامة بين مسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا فيه في كل الاحكام او بعض الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الامة بحكم واحد فيهما مثل انهم يستدلون بوجوب الاجتناب عن البول بقوله اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الامة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه الماكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكذلك ساير احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا ايضا فهذا في الحقيقة اجماعان بسيطان وليس لنا هنا اجماع مركب في موارد هذه الصورة في الاحكام

الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الامة في المسئلتين بحكم وبعض اخر بحكم اخر مثل ان بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذا بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذا غيرهما من افراد الماء القليل واقسام النجاسة والاخر يقول بعدم تنجيسه بشيء منهما في شيء من افرادها وهذا ايضا مما اجمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه اجماع بسيط او مركب سواء كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثل انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من اجل ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها منها من المسوخ وقد اثبتنا جوازها فيها وهكذا وامثال ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمة وورث الخالة ومن منع احديهما منع الاخرى لاتحاد سببهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين الا ابن سيرين فقال في الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكس اخر وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله ولان منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في لم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا اقول وهذا الاخير لا يتم الا مع العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب يعني ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل والاختيار غيرهم يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مط واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقلون منهم الى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسئلتان خالف في احديهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مط بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب وفي مسئلة الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم القول بالفصل ليس قولا بعدم الفصل وانما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضحه مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية ان سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الاعم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث انه مركب لا من حيث سائر الاجزاء ايضا مع انه لا تركيب هنا حقيقة بل الجزئيان كل منهما مسئلة براسها اتفق للقائل القول بهما مط لا بشرط اجتماع كل منهما مع الاخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام في جانب السالبة الكلية فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احد من الجزئيين فلم يثبت اجماع



الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل من ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا بصريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان اللازم لقولهم انما هو نفس اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض اذ لعل في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالاخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالتهم المقصودة لا التبعية وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تنصرف الى ذلك واستدل المانعون ايضا بان فيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي تخطئة كل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه بان يخطئ كل بعض في مسئلة غير ما اخطأ فيه الاخر فلا ينفي اقول وقد مر منا ما يخدش في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي اخر وعدم انكارهم عليهما واجيب بانه كان قسما من الجائز مما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفسخ بالعيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طريق المسئلتين الا ان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

## قانون

اذا اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني يرجحه على الاخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا للخرق المنفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترضه المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الاخر ولو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجويزه العمل للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد اخر عن تقليده وان علم خطأه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانعقاد الاجماع على ما اجمعوا عليه واما على مختاره من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو يثبت البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل لجهالة قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت اخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل لا يصار اليه الا مع الفوت وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله لا تجتمع امتي على الخطأ بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجماع على جنس الخطأ فان من عدل عن الخطأ فيلزمه الخطأ او لا ويلزم الفرقة الاخرى بعد ولهما عن الصواب الى ذلك

الخطا فصدق عن كل منها جنس الخطا وان كان ع وقتين وربما يستدل بذلك على هذا اللزوم علم عدم خلو الزمان عن المعصوم لان اتيان
كل واحد من الامة خطا وان كان خطا كل منهم غير خطا الاخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطا فلابد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع
على الخطا ويؤيده قوله ع لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون ناسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشان **قانون**
الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدل اجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام
على نقل قول المعصوم او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور او على رايه واعتقاده على الطريقة التي
اخترنا فكانه اخبر عن اعتقاد المعصوم اخبارا اناشيا عن علم فهو نبا وخبر واما الثاني فلما يجي في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين
ان الاول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبا واما اية النفر فهي ايضا
دالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به تفقه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة
الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا البناء الذي هو مدلول التزامي للاجماع
المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم واختصاص الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة
لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن لا ظن خاص اقول ان انسداد باب العلم لو سلم فانما هو مسلم في الاحكام لا الادلة
واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظني المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطعي المنقول به اولى
وسيجي الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله ع نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن
بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة ذلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن
وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطا في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن
والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع
المنقول خال عن اكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة
اليه وسيجي والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل اجماعين منقولين ورب اجماع منقول
يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلابد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى
الايات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل
يعني انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع ولا نعلم الاجماع عليه لانه ليس
بحديث اقول اما الايتان فقد ذكرنا انهما يشملانه ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجي فهو لا يدل على
حجية الخبر مطلقا ايضا بل غاية ما ثبت هو اخبار الاحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا
متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط وامكان حصول القرائن على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة
النقل والتقطيع وسائر التصرفات وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ وبسبب علاج التعارض
المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى الذي لم نعلم دعويه ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد
في زمان الائمة ع لا يثبت الاجماع على جواز العمل به في زماننا ايضا فما تقول في غالب اخبار الاحاد في زماننا نقول له في الاجماع
المنقول فان اردت اثبات جواز العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المتن والسند
والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه محل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كذلك اذ لا ريب
ان القدر الثابت من كون الاية حجة هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج الى استعمال الظنون بشي لا يمكن دعوى
الاجماع على حجية كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل فيه الا بالظن

بقي

ثبت حجيته من اجماع او دليل قاطع اخر مجازفة فاذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما
يفيد لنا ظنا اقوى من ظاهر الخبر بل الاية ايضا فالايات والاخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان
تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل القياس الذي اجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمته من
ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا
الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد
من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها
كما مر الاشارة اليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا ايضا ان وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطا
من المدعي ايضا في استنباطه ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع انا نقول بحجيتها فكما ان التعارض فيها يمكن حصول والاختلاف فيه
الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان او سوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجيته بمثله خبر الواحد
فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخطا في القطعيات في غاية الكثرة
الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والاخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض
الاجماعات ومخالفتها مبتني على ذلك الا ترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع على
خلافه ووجهه ان السيد ره كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقايد وانضم الى ذلك في نظره قرائن
اخرى وغفل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعيا والشيخ الى طريقة الفقهاء واهل الحديث
وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون جواز العمل به اجماعيا وكما ان سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار
كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر قطعا من الامام ع وانعقد اجماع اخر على مستند اخر
بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم ع ظاهر من جهة التقية
وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعويه ايضا من جهة هذه الامور نعم ههنا كلام اخر وهو انا بينا ان الطريقة التي
اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين بانه لو كان اجماعهم على الباطل
لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفة ولا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة
مع انكم لا تفرقون بينها فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم لو محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف
يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج اليه بانه كيف يعرف عدالة
الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المفتي في اعتقاده في العدالة وسنجيب عنه في محله ان شاء الله
واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه غير الشيخ ممن لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثرون بل لم نقف
على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه
المقالة فهم لا يقولون باختصاص العلم بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول
الامام وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب في الاجماع الواقعي عنده ايضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب
العدة مصرحا فيها نعم ذكر ذلك ايضا في طريق معرفة قول الامام حيث لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم
ولم يعرف بموافقة امامهم لهم ايضا فقال من عدم ظهور المخالفة يعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور بنفسه
او بغيره وردعهم عن ذلك وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته لهم فقال ان هذا يدل على ان قول
الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو غلب

ما ذكر

مايذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن رأي
رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع والظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المشهورة
بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس
فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة المتعارف وكما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان ظاهر حال المذكي
انه يذكر في كتابه ليكون معتمدا لكل من يجيء بعده فانه اذا قال فلان عدل لابد ان يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل
مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف الى الافراد الغالبة مع ان
حصول العلم لم يعرف في الامامية مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الامام
من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم
يصر اجماعا فلا ريب انه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية
الاجماع المنقول واما وههنا اشكال اخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعي الاجماع بمظنة حصوله
وآخرون لا يعتمدون الا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول والثاني
وفيه ايضا انا لو سلمنا انهم يعتبرون ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية
هو القسم الثاني فيحمل الاطلاق عليه وكل ما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه اجماعي
او لعله اجماعي وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا او اتفقوا او انه كذلك عند علمائنا او نحو ذلك فلا ريب انها صريحة
في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول
بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشهيد ره كما مر ولكن لا بد من البناء
على تفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه
اقسامه واحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند
والمرسل وغيرها وكذلك اسباب المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة
والضعف يحصل بسبب حالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة
وعدمه مثل ان الشيخ سمع عن شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف
او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذف الواسطة واما كونه بخبر الواحد او متواترا فقد اورد المحقق البهائي سؤالا
فيه على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء
رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشيء لا يستلزم اذعانهم به في نفس الامر وان قال الكل منهم انا مذعن
به ذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة عدمهما سيما الثاني لمصادمة العدالة فظهر
بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد ونحو قول بعض المتكلمين ان
القطع يحدث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه اقول ولو فرض تواتر الاجماع وان كان قل ما ينفك عن الضروري
وفرضه بدونه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال في جواب الاشكال اما اولا فيمنع اختصاص التواتر في المحسوسات بل يمكن
به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان
قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء والعلماء قاطبة على ذلك فان العقل
يستحيل اجتماع امثال ذلك على الخطأ فكذلك فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطؤهم على الخطأ اقوال المجمعين مع

دعويهم

دعويهم بمعرفتهم من حالهم اذعانهم بما قالوا وانهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول واصابتهم
في ادوالهم مطابقته قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم باني مذعن بما قلت فثبت مما ذكرنا انه
يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد
الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي اكثرهم وعلمائهم وان كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول
العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر
هو ذلك مع انه يكفي ثبوت اقوالهم بالتواتر فنفهم نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا
في نفسه كما سنذكره في التواتر بالمعنى وقال بعض الافاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون
بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يرى ان الرؤساء اذا اتفقوا على قول مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقاة لا بد من ان
يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نبحث عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على
الراي الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ ايضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه ص وهو مح فهذا القول
المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعي والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن القطعي الثابت بالسند الظني قال
الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي اولى
وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احد ان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم
مثلا اذا كان واجبا فالنص المحكي اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه فانه لا معنى لحصول الاجماع على القول الخطأ والاتفاق
على القول الصواب اذ لو اريد منه محض اللفظ الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فالظاهر من الاجماع على القول
هو الاجماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فاي فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا
وان كان الدلالة ظنية كالخبر المتواتر وقوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ صحيح موافق للواقع ونفس الامر على ما
حقق المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فان مراده من ذلك
بقرينة المقابلة لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه
لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كما ترى وان اراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان
المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم ايضا فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده
نظير ان ينقل احد آية ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر ومحدود ومتعين ولكن لا يعلم
ان هذه الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ
زيادة بعض الكلمات او الايات فالكلام في ذلك انا لا نعلم ان هذه الاية قرآن ام لا لا انها من القرآن ام لا لانا لا نجد اجماعيا
ليست متعينة في الخارج يتشخصها الا بحثا وزها حتى نشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل نشك في ان هذا اجماعي ام لا
فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتن القطعي الثابت الخ لم افهم معنى هذا التشبيه فان اراد من المتن القطعي
القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان اراد القطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي الخ لا يخفى ان الخبر الذي
يسمعه الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يروى عنه اذا لم يحتف بقرينة
توجب القطع ظني ودلالته ايضا ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز
نقل ما هو ظني انه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع
فان من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع

عن الشارع

فان افضت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقابلة بالنسبة الى اول الصدور الخبر ايضا كما مر ذكره وليس غرضه الخ لا يتوهم هذا المعنى
احد من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما بنى عليه المقام وان كان موافقا لغرض الحاجبي كيف
وليس موافقا لغرضه كما عرفت

## المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحكمات

الكتاب نصا كان او ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بالكتاب على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم
ان كل القران متشابه بالنسبة الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر
فقط على ما يظهر من اخر وفصل بعض الافاضل فقال ان اراد وانه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن المحتملة
لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابها بالنسبة الينا فلا يفيد الظن وما افاد الظن منه
قد منعنا عن العمل به مع قبول ان في القران محكما بالنسبة الينا ايضا فلا كلام معهم وان اراد وانه لا محكم فيه اصلا فهو باطل
اقول وفي هذا التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في
الاخبار ايضا وقدم بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام انما هو بالنسبة لخصوص الكتاب وانما
نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص
بوقت دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في اول زمان
النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول الذي خوطب به المشافهون فلان الضرورة قاضية بان
الله تعالى بعث رسوله وانزل اليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل المعرفة وقصصا عن عبر ووعدا
ووعيدا واخبارا بما سيجيء وما كان ذلك الا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده من دون بيان منه وما جعل
القران من باب اللغز والمعما بالنسبة اليهم مع ان اللغز والمعما ايضا مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان والاصطلاح
بل اصل الدين واثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما تثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات نبينا واجلها
واتقنها هو القران والحق ان اعجاز القرآن هو من وجوه اجلها واقواها البلاغة لا مجرد مخالفة اسلوبه لساير الكلمات
ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت
تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي من دون ان يفهموه بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار الدالة
على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة
في نهج البلاغة قال منها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون الى الحق
هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن آمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه آخذا عليهم ميثاقه الى آخر ما ذكره ع من هذا
النمط ومنها خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم
عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقف فهم جميع القرآن ببيان
اهل البيت فان ذلك لاجل ابهام المتشابهات وما لا يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا مذعنون بما قاله
هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ الاية فان المراد بالمتشابه هو متشبه الدلالة والمحكم في
مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد
بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو مما يرادف النص والمراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ من المعاين الغني عن
البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والكلام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره مبني على
الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقرائن في المجازات مع احتمال ارادة المجاز واختفاء القرينة على السامع

واحتمال

واحتمال اشتباه القرينة بقرينة اخرى لم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم انسي من حكيم وعاقل او سفيه وجاهل التوقف في حال
المتكلم مع مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمراده ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول واستفسر وبين له ثانيا ايضا
فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم
يتضح دلالته بان يصير السامع مترددا لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا والحاصل
ما لم يكن له ظاهر او بعد منه سواء لم يكن له ظاهر او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فما وضح دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور
المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اللسان به فهو المحكم ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع ما استشكله بعضهم في هذا المجال
لاطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يدعي استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل
على ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها
في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب العمل به فهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة
ومما ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكنه الفهم
بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان تمسكتم به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب
حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج الى
بيان الامام فانه يشمل العربي القح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه الى المترجم ولو كان عجميا مثلا
لا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا الاينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي يحتاج اليه العربي ايضا
ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل
اللسان منه وما يتوهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا تمسك باحكام الكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد
ح على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة بالكتاب لاصحابهم مرشدين
اياهم لذلك واستدلال بعض الاصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد شتى لا نطيل بذكرها والحاصل
ان هذا المفصل من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان واما ادلة الاخباريين فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم
القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع انما يعلم القرآن من خوطب به وبدفعه ان جميع الحاضرين في مجلس الوحي او
الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص بهم وما رواه ايضا في الروضة عنه ع واعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان
ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقران ولعلم
القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذي امر الله هذه الامة بسؤالهم الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه
وهو مسلم وفي معناه اخبار اخر والجواب عن الكل واحد ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم منحصر
فيهم راسا وقطعا ولا يفهمه احد سواهم ولا يجوز العمل الا بما بينهم لتاويله او تدره في سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا
ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم جواز التفسير بالراي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي ره حيث قال في مجمع البيان
واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ص ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وروي
العامة عن النبي ص انه قال من فسر القرآن برايه فاصاب الحق فقد اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي ره
ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجملة في
القرآن بالراي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالراي وجواز
العمل بالظاهر ويمكن ان يراد انه من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابدع معنى للفظ بمجرد الاستهاء

فهو تحتم مع انا نرى ان المحقق الطبرسي ره كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر واما ما ذكره المفصل من انه يجوز
العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث
انه هو ظاهر الكتاب فلا يضر هذه المحتملات قبل طروها مثل اوائل نزول الكتاب فاذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها
ناسخ او مخصص او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها والا فالحال فيه هو الحال في
جميع ما يرد علينا في امثال ازماننا من تعارضات الادلة والمجتهدون ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة
المعارض وينادي بذلك اتفاقهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان الحاصل
من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورود من دون فحص عن المخصص وانهم ما كانوا يعملون با
الآيات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من اغرب الدعاوي
فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار وانه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ثم يعمل على ما ينبغي ظاهرا
بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر
فان كان بالآيات ففيه وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان ادعى ان هذا من المحكمات القطعية الدلالة لا
من الظواهر ان دلالتها ممنوعة لظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها لانها عمومات والاطلاقات مخصصة بالظواهر لما بينا
من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في زماننا وامثاله كما سنبينه
ومن جميع ذلك ظهر ان حجية ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها او با
بالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية وكونها مظنون الحجية اما بظن آخر علم حجيته كان نستنبط من دلالة الاخبار وجوب
التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر
ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم
بالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على
حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص
فيدخل ح ايضا في القسم الآخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام **قانون** قالوا القرآن متواتر فما نقل
آحادا ليس بقرآن لانه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من
التحدي والاعجاز ولكونه اصل سائر الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في
ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد ص غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلان
غاية الامر انحصار طريق المعجز واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا انه لو لم يمنع
المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام ع واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر بتوضيحه برسم مباحث
**الاول** انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة و
النقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق
والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان
في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين ع كان زيادة لم تكن في غيره انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد
والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله ره في رسالة منبع الحياة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل
المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع لما سئل عن المناسبة بين قوله تع وان خفتم الا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال

لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله تع كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن
رسول الله ص ليس هكذا انزلت وانما نزولها كنتم خير ائمة اي الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة في آية
الغدير هكذا انزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي ع فان لم تفعل فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار
كتابا كثير الحجم ومنها ان القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحي كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان
رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحي اليه في المحافل والمجامع واما الذي
كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره
من المصاحف فلما مضى رسول الله ص الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القرآن كما انزل وشده
بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال ع لن
تروه ولن يراه احد حتى يظهر القائم الى ان قال وهذا القرآن كان عند الائمة ع يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض [وفيه الاعرابيان واعيان الصحابة]
خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده باسناده الى سالم بن سلمة قال قرأ رجل على ابي عبد الله ع وانا استمع
حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع مه كف عن هذه القراءة واقرأ كما يقرأها الناس حتى يقوم
القائم ع فاذا قام قرأ كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه علي ع وقد يوجه هذا الحديث وامثاله مما يدل على
ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن في ايدينا بان المراد ما نقص المعنى وتغييره الى ما ليس مراده تع او نقص ما فسره به نبي
انهم ع كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات واصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك او ان اصحابهم كانوا يفسرون الآيات
بشيء لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم ع فيظهره لا انه كان شيء في القرآن داخلا
فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث
وما بمعناه قد اظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف
كتاب الوحي فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من اعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد
السعود للسيد بن طاووس ره انه نقل عن محمد بن بحر الرهني من اعاظم علماء العامة في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث
بها عثمان الى اهل الامصار قال اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام
مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع
فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلاف الواقع في
ازمان القراء وذلك ان المصحف الذي وقع اليهم خال من الاعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي بخط مولانا امير [هي ح]
المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا ع نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع
السعيدة ان ابا الاسود الدؤلي اعرب مصحفا واحدا في خلافة معوية وبالجملة لما دفعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا
في اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغة والعربية كما
تصرفوا في النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهني ان كل واحد من القراء قبل ان يتجدد القارئ
الذي بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات
السبعة فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل في
علماء المسلمين والعاملين بالقرآن ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كانوا هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة
للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبيهم ع على الحوض اذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدي

فنقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم يذادون عن الحوض واما الدليل على الثاني فقوله تع لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا دلالة فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تع انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون وفيه انه لا يدل على عدم التغيير في القرآن الذي بايدينا فيكفي في كونه محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القرآن في مصداق الآية ولا ريب انه مما في ايدينا ايض محفوظ من ان يتطرق اليه نقص آخر او زيادة مع احتمال ان يراد من قوله تع لحافظون لعالمون وان القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء سور والآيات والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بحالها بل سائر وجوه الاعجاز ايض مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايض الاجماع الشيخ والطبرسي ره في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج عن حد الاعجاز هو الزيادة غالبا وكذا لو يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع فليس باعظم من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وفيه ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي صلى الله عليه وآله لا ينافي ما ذكرنا فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نسلم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم ذكر بعض الاحكام ايض بل الظاهر من بعض الاصحاب دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم **الثاني** ان المشهور كون القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وابو عمرو والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلاثة الباقية ايض ومشايخها ابو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بها مع ان بعض محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القراءة بها ان شاء الله تع انتهى كلامه زيد اكرامه وبعضهم زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الاصحاب قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب الكشاف عند تفسير قوله تع وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضي في موضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب وان عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان ظاهر الاكثر انها متواترة ان كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله تع كما يشير اليه ما سننقله عن شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرء الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علميته صدورها عن النبي ص ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه اوفق بطريقة الاحتياط واما الاستدلال على كون السبع من الله تع بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب

وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من اربعين قولا وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ع ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد من عند الواحد والظاهر انه ع كذبهم لاجل فهمهم من النزول على سبعة احرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله ع نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة او نحو ذلك مثل ما روى اصحابنا عن امير المؤمنين ع انه قال ان الله تبارك وتعالى انزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها كاف شاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثل ما روى العامة عن النبي ص وكذا ما رووه ايض عن زرارة عن الباقر ع قال ان القرآن واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القراءات السبع ما رواه في الخصال عن الصدوق عن حماد قال قلت لابي عبد الله ع ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القرآن نزل على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القرآن نزل على سبعة احرف لكل آية منها ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى سبعة ابطن نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن آبائه قال قال رسول الله ص اتاني آت من الله فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على حرف واحد فقلت يا رب وسع على امتي فقال ان الله يأمرك ان تقرأ القرآن على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها ايض غير واضحة الدلالة على المط وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايض تواترها عنهم كيف يفيد وهم من آحاد المخالفين استبدوا بآرائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب ع واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله ص كذا كما يظهر من الاختلافات المذكورة في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره اقول ويمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرء كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل اسناد الاختيار والترجيح لا رواية اصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين ايض باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي ص وفيه تامل واما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الائمة ع فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه ثم ان الشهيد الثاني ره قال في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواترا بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وان ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض

آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقى آدم من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يوخذ رفع آدم من غير قرائة ابن كثير ورفع كلمات من قرائته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا واختار ما ذكرناه واما اتباع قرائة الواحد من العشرة في جميع السور فغير واجب قطعا بل ولا مستحب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا عن الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءات فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي ورد في النقل ان القرآن انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القرائة بما تواتر انتهى قوله ره وانحصار القراءات الخ متشابه المقصود والاظهر انه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر الاول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الاول انما هو هذا القدر كما يشير اليه ما نقلناه عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمتهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويطّهرن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف هنا فيعمل عليه ومما يويد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والا لتعين التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءات الي ما قراه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش وطريق ابي عمرو بن العلا فانهما اولى من قرائة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلوته بلا خلاف **الثالث** لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرءانا وذهب بعض العامة الى انها كاخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان اثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقرائة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لانها دوائر ام لا لانها لم تنقل خبرا والقرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القرائة

## المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم او فعله او تقريره الغير العاديات وفيه مطلبان

## المطلب الاول في القول قانون الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه ص داخل في الحديث واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقرآن والفرق بينه وبين القرآن ان القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث بانه قول المعصوم وحكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكون كلامه في الاغلب امرا او نهيا بخلاف حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن ومتن الحديث مغاير لنفسه ومذهب اصحابنا ان ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالانتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد به ثبوته في جملة الاعيان الخارجية لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها فيقال زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج لا نفسه واما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم

التسلسل

التسلسل فيق لحصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذا لوجود زيد وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء فانما يثبت بنفسه نسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقولنا بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق على شيء كما في الظهار مثل ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا لحصول الشرط ولكن الحاصل من الحكم من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحيلولة حائل عن اثره وتاخره عن المؤثر لا ينافي حصوله به ومن هذا القبيل صيغة الاجارة مع تاخر زمان الاجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في تعريف الخبر انه كلام يحتمل الصدق والكذب وقيل ما يحتمل التصديق والتكذيب ويتفرع على ذلك ما لو قال لاحدى زوجتيه من اخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر امي فاخبرته احديهن بذلك كاذبة فيقع الظهار لصدق المخبر عليها ويشكل بان المتعارف في ذلك ارادة الخبر الصادق بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلي فان علم ان المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فلا دور او ان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام وان شئت تعريف صدق الخبر فيقال صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور الاقوى ان الصدق مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته للتبادر والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمها وان طابق الواقع فقول القائل السماء تحتنا معتقدا لذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد لذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك ام لا والاعتقاد المشهور وهو الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى هذين والظن وهو مفوت للجهل المركب مما قيل في دفعه ان الجهل المركب يقبل التشكيك مطلقا بمعنى انه يمكن زواله باقامة البرهان فيرد عليه ان العلم ايضا ربما يقبل التشكيك بالقاء الشبهة فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني اذا دل الخبر على الطرف الذي هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد راسا او المراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب انما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم واجيب عنه بوجوه احدها انهم كاذبون فيما تضمنته دعويهم من ادعائهم انه من صميم القلب كما يدل عليه تاكيد الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام والجملة الاسمية لا في

ان هذا لايبطل قوله لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدهم ايضا لانا نقول انه غير مطابق للواقع

ايضا فلم يثبت ان وصفهم بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعية

وثالثها انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم معتمون بالكذب

وهو عادتهم وسجيتهم فلا نغتر بشهادتهم ولا نعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته

شهادة لاشتراط المواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه ان تسميتهم كانه اخبار بان ذلك شهادة فيؤل التسمية

الى الخبر والا فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها انه على فرض تسليم رجوع التكذيب

الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لانهم يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها

انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله ولم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها

الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابقة الواقع والاعتقاد والكذب مخالفتهما معا وان هناك واسطة

وحاصله ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور

والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقي وسائط بينهما واستدل

على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار النبي عن الحشر والنشر او عن نبوته

في الافتراء وهو الكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد

من الثاني غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصدق لاعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم ام به جنة على اراده

ذلك فلا بد ان يكون هناك واسطة يحمل عليها قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان وعارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس

الامر لا ينافي كونه واسطة بينهما على زعمهم والحاصل انهم اعتقدوا ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب

بل هو شيء ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا ينفي صحة اطلاقهم الخبر على شيء ثالث واطلاقهم دليل على صحة الاطلاق عليه واجيب

بان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء هو الكذب عن عمد ولا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعي الكذب وتوضيحه ان القصد

اما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافعال المنسوبة الى ذوي الارادات ولذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد

من قوله البيعان بالخيار ما لم يفترقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في

الافعال فيعتبر في عدم الافتراق ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع له ولا من جهة الاستعمال

فنقول ان الدليل الدال على ما اخترناه من مذهب المشهور فنحمله هنا على ارادة القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة

وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وفيه ان مدخلية القصد في كون

الكلام خبرا تم الا ان يمنع كونه كلاما وهو كما ترى واعلم ان هذه الاية على فرض تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة

لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غاية ما ثبت من الاية اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد

بزعمهم واما انحصاره فيه فلا واذا لم يثبت حقيقة الكذب فمعناها فالصدق بالطريق الاولى ثم على فرض تسليم اثبات

الواسطة فانما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه

العضد وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها ثلث وسائط الخبر لا عن قصد وشعور ومع الشك في مطابقة الواقع

ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسد ان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق

اولى وتوضيحه ان الكفار يقولون ان خبره مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقة

للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون

يعني

يعني تشبيه بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدمها لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن

اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يبقى مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام

لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالاته وافكاره او من جهة تكلماته واطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره صادر

واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما كونه لا عن شعور والعياذ بالله او عن اعتقاد المطابقة

او مع الشك ولا يجتمع احد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يشك كالمجنون

او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الاخيرين ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع

في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق ان الاية لا تثبت الا المخبر لا عن قصد وشعور ولو اريد التشبيه

في طور كلام المجنون وحاله والمخبر عن اعتقاد مع المطابقة للواقع لو اريد التشبيه بافكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح

الاول لكونه اكد في سقوطه عن الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضد كما ظهر وفاقه

الجماعة ايضا فلاحظ الشهيد الثاني ايضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ تثليثه ثالثها الاخبار بدون اعتقاد

والظاهر ان المراد بالاعتقاد هو قابليته ليدخل الشك ايضا ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان لي هنا كلاما طار قالم

يلتفت اليه من قبلي هداني اليه التامل فيما ذكره شيخنا البهائي من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع

على كون الخبر صدق وكذبه مطابقته للواقع وعدمها ام لا ان المدعي لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب

المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فانه دعوا

على المختار تسقط دون المذهبين الاخيرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على المذهبين دون مذهب النظام

ولو قال لم يكذبوا فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان شهد فلان

فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع لانه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن

صادقا ان شهد واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه اقول الذي يظهر لي ان مناط الاقوال الثلثة في وصف

الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده

من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده ان هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد

مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه الا ما يعتقده كذلك واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعتقاده انه واقع

فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت

ان الكذب والصدق امران لنفس الامر ثابتان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب لنفس الامرين لا لما يعتقد صدقه او كذبه

فلو كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كان صادقا فلو نذر احد ان يعطي

من اخبر بصدق شيئا فاعطاه لشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر بنذره اذا ظهر له بعد ذلك

انه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع هو ما ثبتنا

اتصافه به في نفس الامر واعتقدناه وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها تم مع انه يجري ذلك على المذهبين

الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد

عند النظام صدق ما دام كذلك واذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب واقعا لا انه صار كاذبا الان ولا معنى

لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه فعل ما هو

كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل

ملحوظ في انه قبل الاسناد غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك ضرورة بمعنى ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها
كتابته ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التي ذكرها ره لان قول المدعي
كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود بمعنى في الواقع كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة
وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل
ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو انى اعتقد عدم مطابقة الواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار
ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا
معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى في الواقع لا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق
ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس المخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري
غير موافق لاعتقادي فكذا غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو
اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد
بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هي خارج المدلول اما هو التي مكتوب في اللوح
المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة
مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ
من حيث هو مكتوب هنالك وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته
لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب ملاحظ
بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان
اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام بمعنى يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم
عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو
صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب
مط فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف بالكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما توهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقته
اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفته اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى
معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي
على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد
المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع
المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى انهم لكاذبون من حيث ان الواصف بالكذب هو الله تعالى مع انه عالم تعالى مخالف
لما اعتقدوه فوصف الله تعالى في هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال
لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي
اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر
اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل جدا
لا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد
انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون

لاجل

لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع
على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به
كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون الى هذا الخبر اولا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم
من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع
ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها
فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فنقيده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي
قررناه هيهنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ره ووافقه الشهيد الثاني ره في
تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ
كالعلامة ره في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان
فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك
عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون
ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب
النظام ففيه ما مر بل هيهنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا
الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة
على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك لا ثبوت الحق بل الحق خلافه
وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها
كثير نفع والظاهر ان مراده من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني
ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية
لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به انه نزاع لفظي
يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الامدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون
المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بالاصول ولا ريب ان كثيرا من
المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى
باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو ان ما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل
هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال
ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي
سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب او الابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء
نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذا
من وما وانهما لذوي العقول ولغيرهم بل في اصل مدلول اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم
معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية
مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ
هل يفيد هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ

العام

او هذا الحكم

المحفوظ فهي قبل الاسناد غاية الامر انه يقيد بادراك المدرك ضرورة يعني ان من يلاحظ نسبتها الى فلان يعرفها ويعلم انها
كذا به ثم يسندها الى فلان اذا عرفت هذا وتاملت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التي ذكرها دره لان قول المدعي
كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني في الواقع كاذبا في الواقع على اي قول كان من الاقوال الثلثة
وهو يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل
ان معنى قول المدعي كذب شهودي هو اني اعتقد عدم مطابقة الواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان قوله
ايضا تابع لاعتقاد الواقع وكلما دل عليه فهو يثبته وان لم يقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا
معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى في الواقع لا مخالفا لمعتقدهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق
ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما ان نفس المخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري
غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد انه غير موافق لاعتقاده وح فهو
اقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكروه هو كلام كان له خارج يطابقه او لا يطابقه والمراد
بالخارج هو خارج المدلول وان كان في الذهن كما اشرنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول اما هو التي مكتوب في اللوح
المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعم انه هو ذلك المكتوب هذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة
مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ
من حيث هو مكتوب هنالك وان اخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته
لما يعتقده المدرك انه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب بلاحظ
بالنسبة الى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد كان
اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم
عند المخبر كذب لانه مخالف لمعتقده من حيث انه مخالف لمعتقده واما غير المخبر ممن سمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو
صدق عنده على مذهب النظام ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يتصف بالصدق والكذب
مط فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما توهم ان مذهب النظام ان الصدق هو مطابقته
اعتقاد المخبر فقط والكذب هو مخالفته اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم ان يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى
معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي
على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد
المخبر هو مطلق من يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به واخبر به فقط والذي اوجب التعبير بهذه العبارة في مذهب النظام واوقع
المتوهم في الوهم هو الاستدلال بقوله تع انهم لكاذبون من حيث ان الواصف بالكذب هو الله تع مع ان علمه تع مخالف
لما اعتقدوه فوصف الله تع في هذا الخبر بالكذب لاجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال
لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد المخبرين يعني انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند انفسهم وفي
اعتقادهم وبالنظر الى ملاحظة مخالفته لمعتقدهم لا انه كذب عند غيرهم ايضا ممن لم يعتقد ذلك والا فيلزم ان ينحصر
اتصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى
لا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالاية بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد
انهم لكاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا كذب لمخالفته للواقع لا انهم كاذبون

لاجل

لاجل مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون الصدق والكذب هما مطابقة الخبر لاعتقاد من يطلع
على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر او غيره والاستدلال بالاية بتقريب ان الله تع اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به
كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله تع لكاذبون الى هذا الخبر او لا ومنع كونه لاجل مخالفته لمعتقدهم
من حيث انه مخالف لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع
ما ذكرنا يظهر جواب اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك ح تقييد لاطلاق الاية وخلاف ظاهرها
فلا بد من حملها على احد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وان كان ولا بد من التقييد فنقيده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي
قررناه هيهنا ثم بالتامل فيما ذكرنا تقدر على معرفة بطلان سائر الفروع التي ذكرها ده ووافقه الشهيد الثاني ره في
تمهيد القواعد في ذكر الفرع الاخير لكنه ره لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب الجمهور ومذهب الجاحظ
كالعلامة ره في التهذيب ثم قال اذا عرفت ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان علي كذا فهما صادقان
فانه يلزمه الان على القولين معا لانا قررنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك
عليه لانه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون
ذلك عليه الان ومثله ما لو قال ان شهد علي شاهد الى اخره اقول ان اراد انه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب
النظام ففيه ما مر بل هيهنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وان هذا
الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام ايضا وان اراد نفس تفريع المسئلة
على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه
وفاقا للمتاخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم ان العضدي قال في اخر كلامه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها
كثير نفع والظاهر ان مراده من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني
ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية
لا يتعلق بعلم الاصول كثير تعلق اذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بازائه وليس المراد به انه نزاع لفظي
يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لانه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون
المسئلة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بالاصول ولا ريب ان كثيرا من
المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة ام لا وان الجمع المحلى
باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان قيل نعم ولكن هناك فرق وهو انما يبحث عنه في علم الاصول من هذه المسائل
هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الاوضاع الهيئية كصيغة افعل والمشتق والجمع المحلى وامثال
ذلك مركبا كان او مفردا ومثل ان الضمير المتعقب للعام هل يخصصه ام لا في مثل وبعولتهن احق بردهن ومثل ان الضمير الذي
سبقه مضاف ومضاف اليه مثل له علي الف درهم الا نصفه هل يرجع الى الاقرب والابعد مع امكانهما فيتفرع عليه استثناء
نصف الدرهم او الخمسمائة بل وبعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكلمة
من وما وانهما لذوي العقول ولغيرهم بل في اصل معنى اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم
معناهما الاركان المخصوصة ام لا مما ادعي فيهما ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية
مثل معاني الحروف كالباء ومن والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ
هل يفيد هذا الحكم كصيغة الامر والنهي او هل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد اخراجه عن الحكم ام لا كالفاظ

العام

او هذا الحكم

العام والخاص وكذلك ما يتعلق بالموضوعات التي اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع في اوضاع الالفاظ يحمل على معانيها التي اصطلحها
ام لا وهكذا ولا يبحث في علم الاصول عن سائر الاوضاع المادية مثل ان الصعيد هو التراب او وجه الارض وهل الانفحة هو الكرش
او الشي الاصفر الذي يجعل فيه اللباء وهكذا ولا ريب ان الصدق والكذب من قبيل الصعيد والانفحة لا من قبيل صيغة افعل
وامثالها ولا من باب الصلوة والصوم وامثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما اشار اليه الفتازاني قلت نعم ولكن نرى ان
الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال التجدد
الاصطلاح او دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام
الشرعية وطريق استنباطها ولذلك يبحث عنها في علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ
مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقق معنى ذلك اللفظ فلفظ الصدق
والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتبين حقيقته الا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد
والانفحة فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي
ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الاصول فبقي الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف
في معناهما هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي قد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه يعتد بها
ثم ان كلام العضدي لما كان في اخر البحث فابدا لما ذكرنا الا انه ذكر المذاهب الثلثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي
اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع
فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بل هو اسم ان النزاع في ثبوت
الواسطة لفظي منهم السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب حيث عقد المسئلة لبيان حصر
الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسئلة المعقودة ونقله الفاضل
الجواد في شرح الزبدة ايضا وتنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة
كاللفظي فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه اولا فان اكتفي في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة
كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الواسطة
بالضرورة وهو الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان
النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا
فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس فيها كثير نفع اذ النزاع
اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لا انه قليل النفع فاخذ بمجامع المسئلة وتوابعها ولوازمها ونظر الى ما آل اليه وجعل
نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب قال انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع صفة نسبية
لا توضيحية ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي ره كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتامل في اطراد هذا الكلام ومعانيه
وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر الى تفرديه كاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ اليه بعين الحقارة والى تعيين
العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق للصواب تنبيهان الاول المعتبر في الاتصاف
بالصدق والكذب ما يفهم من الكلام ظاهرا الا ما هو المراد منه فلو قال رايت حمارا واراد منه البليد من دون نصب قرينة
فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد مخالفا للواقع وكذلك اذا راى زيدا واعتقد انه عمرو وقال رايت رجلا فهو صادق لان المفهوم
من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد ايضا وان لم يكن معتقده في شخص الرجل موافقا للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا

صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقته واقعا ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان مخالفا لنفس
الامر ونظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف دائر مدار
عدم ظهور الفساد ثم يتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية مثل يا زيد
الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق للواقع
فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد الفاضل محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة
الذهنية في المركبات الخبرية تشعر من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او
لا مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة اخرى تطابقها او
لا تطابقها بل انما اشعرت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد
اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن
تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة
كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا لاحظ العقل تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على
السواء وهو معنى الاحتمال واما اذا قلت يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بان
الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة الى معنى قولك زيد فاضل اذ المتبادر الى الافهام ان لا يوصف شيء
الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقة واللامطابقة اي الصدق
والكذب فهي من حيث هي محتملة لهما واما التقييدية فانها تشير الى نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك
الاعتبار يحتملان الصدق والكذب واما بحسب مفهومها فلا فظهر ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى
يمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني انهم لا يصفون بالصدق والكذب فمن نادى لمن قال صدقا
دريهما وقال اخر يا زيد الفاضل لا يقال انه صادق باعطائه وان وافق فضله للواقع كما يقتضيه اصل الحقيقة

## قانون

الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه
او يتساويان فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري بنفسه كبعض المتواترات او بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فان ضرورته
ليست من مقتضى الخبر من حيث انه هذا الخبر بل المطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله والمعصومين
والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل الخبر خبر العدل والخامس مثل خبر الكذوب
والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر الى متواتر واحاد اما المتواتر فعرفه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه
القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك
المخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجيء في الخبر المحفوف بالقرائن واما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة او نظرا ومرادهم
بالقرائن التي لا تنفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن
وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال
باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكروه بانهم اشترطوا في التواتر تعدد المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطئهم على الكذب
عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه
احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجة عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة
من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعين العدد وان المدار ربما يحصل منه العلم وهو

بختلف باختلاف المواد فلا يقتضى ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو اخبر ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة
وملاحظة صدق المخبرين ودخل ذهن السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل
ان اشتراط الكثرة امر زايد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكره غير مطرد
فلو لم نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم بالكثرة فالاولى ان يق انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على
الكذب عادة وان كان للوازم الخبر مدخلية في افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الحق امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف
في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من اهل الهند اوليهما عبدة الاوثان قائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم
وكلاهما نافيتان للاديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ما مضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية
كالهند والصين والامم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى ع ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه
واهية مثل انهم قالوا اولا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مع انه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا
قياس مع الفارق لوجود الدواعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا وثانيا انه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه
ايض وفيه ان هذا الفرض مح وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده فيبطل
دين محمد ص وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكروه لاشتراط تساوى الوسايط في افادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استاصل
اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوى الطبقات يكفي في المنع
ولا يلزمنا اثبات العدم واعلم ان هيهنا دقيقة لا بد ان ينبه عليها وهو انه قد يشتبه ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع و
التظافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الامر من اهل
عصرنا وهم لم يروا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا وان لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس
الامر الا ان علمنا لم يحصل من جهته بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او بظهور ان
سكوتهم مبنى على عدم بطلان هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ولا نقل
عمن سلف في غيره تفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر فالظان وجود البلاد
النائية والامم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك
الامثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وقعت في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتظافروا في الاخبار
حتى حصل القطع نعم على هذا فاجماع اليهود والنصارى على الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلتين اما التواتر فلعدم العلم بتساوى
الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا تغفل فان اكثر الامثلة التي يذكرون
في هذا الباب من باب الثاني لا الاول وكم من فرق بينهما ورابعا ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لانه
عبارة عن الاحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الاحاد فان العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة
من حكمها ان الواحد جزؤها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوى حصوله من كل واحد
وذكروا غير ذلك ايض من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب كالشبه
السوفسطائية المنكرين للحسيات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها ولهم شبهتان اخريان بانما تردان على من قال
بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين ساير الضروريات
واللازم باطل لانا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن نكلم
مخالفون وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول بكون العلم به ضروريا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق انما هو من جهة

تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الموافقة بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم عدم المخالف
كما نشاهد في السوفسطائية وانما هو من جهة بهت وعناد تنبيهات **الاول** انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر
فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين والجويني وامام الحرمين انه نظري وعن الغزالي الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف
في موضع والى التفصيل في موضع اخر وارتضاه الشيخ في العدة والاقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان
نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع
انتفاء ذلك وايض لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وايض يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر
قصدا اذ كل علم نظري فان العالم به يجد نفسه اولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول
بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط المقدمتين في المتواترات مط نعم نسلم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان المتواترات
على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة
وهند وامثال ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد ان يحصل التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب
وملاقاة اهل العلم والاستماع منهم اصولية كانت او فرعية ولا ريب ان التتبع واستماع الخبر يتدرج في حصول الرجحان في
النظر الى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ المقدمات من كون هذه الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وان هؤلاء
الجماعة الكثيرين لا يتواطؤن على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري ان يحصل
العلم ايض اذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف
الضروري فالضروري وان كان ايض لا ينفك عن المقدمات لكنها لا احتياج الى المراجعة اليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا
فان كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى النظر مط فهو مكابرة والى ما ذكرنا
ينظر كلام سيدنا المرتضى ره حيث قال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي ص ومغازيه وما يجري هذا المجرى
يجوز ان يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز ان تكون مكتسبة من افعال العباد واما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات
النبي ص وكثير من احكام الشريعة والنص الحاصل على الائمة فقطع على انه مستدل عليه ونظر من الله تعالى فيه ان الذي اشرنا اليه
وارتضاه الشيخ ره في العدة والظاهر ان القول بالتوقف المنسوب اليه ايضا انما هو في القسم الاول من الضروريات ومنشأ التوقف
الشك والتامل في ان العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات او يحصل من جهة
كسب العبد والتامل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وانهم اخبروا عن حس وان لم يكن متفطنا بها حين حصول
العلم اذ يصدق ح ان العلم ناش عن الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا فرق بين المعلومات الموصلة الى المط
التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد
اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما اصله بسبب علمه بها اجمالا يصدق انه من باب الكسبيات وان احتمل ايض ان يكون
مع ذلك القاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ومجرى عادته عقيب اخبار هذا القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر ان المتواترات تعلم
بالتواتر ايض يمكن ان يكون نظريا فضلا عن ابتداء الامر واما الدليل الثاني ففيه ان العوام والصبيان ايض لهم معلومات
نظرية بالضرورة وانهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة لكنهم
لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا اشكال فيها ولا دقة بحيث لم يحصل للعوام والصبيان بل مدار
العالم واساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمها اكثر العقلاء والا فلا نجد احدا من غير العلماء والاذكياء
يعلم ضرره من نفعه وخيره من شره مع ان ذلك مبتن على قاعدة ادراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضاد

وحسن ارتكاب المناهي والنظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث
فلا نعيد واحتج القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين والتالي بط لانه يتوقف على العلم
بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب واجيب بمنع التوقف على ذلك اذ العلم بالصدق ضروري حاصل
بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان مثل ذلك موجود في كل ضروري فان قولنا الكل
اعظم من الجزء يمكن ان يق لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان التفصيل يعرف حقيقة الحال
وان الحق هو التفصيل واما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر فهو ضروري بمعنى
انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى انه حاصل من
غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول مقدمتين احديهما ان هؤلاء مع كثرتهم واختلاف
احوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ
منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقال القضاء الذي انه حاصل كلا انه ليس اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا
التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف انه ليس من هذا القبيل وان الحق
ما ذكرنا من التفصيل والظاهر ان ما ذكره الغزالي نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسبه في باب القول بالنظرية اليه ولعل مراد
الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يفطنوا بكيفيتهما المترتبة في نفس الامر فكان
الغزالي قسم النظري الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظري فكانه قال العالم والعامي
كلاهما مساويان في النظر فيما نحن فيه دون سائر النظريات **الثاني** انهم بعد ما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان
هذا المعنى يتحقق بامور فيشترط في تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع
فاما الاول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الحس فانه
في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة
وذلك فيما لو حصل هناك اكثر من طبقة والا فلا واسطة ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم
عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من اجتماعهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة
المذكورة التي اشترطوا هنا ان كانت ماخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالته على ذلك اذ مع ملاحظة لوازم
مدخلية الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبر ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم
وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم ويصدق الحد على ذلك فيكفي ذلك في تحقق التواتر وان لم تكن ماخوذة
في ماهيته فما معنى قولهم ويشترط في حصول التواتر وتحققه كون المخبرين في الكثرة الى هذا الحد اذ ذلك من مقومات الماهية عندهم
والا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعد ما اخذوا افادة العلم بنفسه في تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه
لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة الى هذا
الحد اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم
على الكذب وما وجه تخلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مط حتى تشتمل الثلثة مع انه ربما يناقش
في صدقه في الثلثة ايض فلا يحسن ان يق ان الثلثة ايض كثير واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكروه فنقول ان اريد
من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شيء فمع انهم لا يقولون به لا يلائم
تخصيصهم الاحتراز بما كان العلم من جهة القرائن الخارجة عن لوازم الخبر بل لا بد ان يحترز عن امر القرائن اللازمة للخبر ايض فالمتواتر

للمتواترة ح هو ما كان العلم افادته من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معيار بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ولذلك لم يعين الجمهور
عددا خاصا وان اريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا الى ان هذا
الشرط المحض ادراج قيد الكثرة اذ امتناع تواطؤهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فرجع
الكلام فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغني عنه وبالجملة كلماتهم
هنا في غاية الاختلال فالاولى في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضر من كلام القوم ما يوافق ما اخترناه للتعريف والذي اختاره
السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب حيث قال في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم
واما الثاني فهو كون السامع غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي
موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تاخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل
من خالف الاسلام ومذهب الامامية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبي ص والنص على الوصي وكذلك كل من اشرب
قلبه حب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع تخليته عما شغله عن ذلك الا نادرا **الثالث** اختلفوا
في اقل عدد التواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف
الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر وقيل اقله الخمسة وقيل اثنا عشر وقيل عشرون وقيل اربعون وقيل سبعون
وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر
لا دليل عليها وفسادها اوضح من ان يحتاج الى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد ليمتنع
تواطؤهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم
فيهم وهو افتراء او اشتباه بالاجماع **تتميم** اذا تكثرت الاخبار في الوقايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى
مشترك بينها بالتضمن او الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا
لذلك بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه فعل في غزوة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذا عن حاتم
انه اعطى فلانا كذا وفلانا كذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكايات الاخر يتضمن جود حاتم
لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى يتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها
فذلك ايض من باب الاستلزام وتحقيق المقام ان التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء
كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل انما الاعمال بالنيات على تقدير تواتره كما ادعوه او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه
ولفظ اني تارك فيكم الثقلين لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مترادفين
او الفاظ مترادفة مثل ان الهر طاهر والسنور طاهر او الهر نظيف والسنور طاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ
المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان
اختلف الفاظها ايض مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء القليل ينجس
بالملاقاة وفي آخر الماء الانقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء بالملاقاة وفي آخر اذا كان الماء
قدر كر لم ينجسه شيء بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان
يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ع حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء
كثيرا قدر كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء القليل وهو انفعاله امر مستقل مقصود بالذات لانه قدر مشترك منتزع
من امور فان الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايض اعم من ان يكون الاخبار بحصره

فی بنا هذا المطلب المستقل او مشتملة علی بیان مطلب آخر ایضا والرابع ان یتواتر الاخبار بدلالة تضمنیة علی شیء مع اختلافها
بان یکون ذلک المدلول التضمنی قدرا مشترکا بین تلک الاحاد مثل ان یخبر احد ان زیدا الیوم ضرب عمروا وآخر انه ضرب بکرا وآخر
انه ضرب خالدا وهکذا الی ان یحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدة فانه یحصل العلم بوقوع الضرب من زید وان لم یحصل العلم
بالمضروب وکذا لو اختلفوا فی کیفیات الضروب ومن ذلک ورود الاخبار فیما تحرم عنه الزوجة من المیراث بان یقال ان حرمانها
فی الجملة یقینی لکن الخلاف فیما تحرم عنه فالقدر المشترک هو مطلق الحرمان الموجود فی ضمن کل واحد من الحرمانات والخامس ان یتواتر
الاخبار بدلالة التزامیة بان یکون ذلک المدلول الالتزامی قدرا مشترکا بینها مثل ان ینهینا الشارع عن التوضی عن مطلق الماء
القلیل اذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه اذا ولغ فیه الکلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقاه المیتة وهکذا فان النهی عن الوضوء
فی عرف الشارع یدل بالالتزام علی النجاسة وهکذا الشرب والاغتسال فانه یحصل العلم بنجاسة الماء القلیل بذلک والسادس
ان یتکاثر الاخبار بذکر اشیاء تکون ملزومات للازم یکون ذلک اللازم منشأ لظهور تلک الاشیاء مثل الاخبار الواردة
فی غزوات علی ع وما ورد فی عطایا حاتم وذلک یتصور علی وجهین الاول ان یذکر تلک الوقایع بحیث تدل بالالتزام
علی الشجاعة والسخاوة مثل ان یذکر غزوة خیبر بالتفصیل الذی وقع فانه لا یمکن صدورها بهذا التفصیل والتطویل والمقام
الطویل والکرار فیه من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوی بالغ اعلی درجة الشجاعة وهکذا غزوته فی احد وفی الاحزاب وغیرها
فباجتماع هذه الدلالات یحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التی هی منشأ لهذه الآثار وهکذا عطایا حاتم والفرق بین هذا
وسابقه ان الدلالة فی الاول مقصودة جزما والاخبار مسوقة لبیان ذلک الالتزامی الحکمی بخلاف ما نحن فیه فانه قد لا یکون بیان
الشجاعة مقصودة اصلا وان دل علیها تبعا لحصول العلم فیما نحن فیه من ملاحظة کل واحد من الاخبار ثم تلاحق کل منها
بالآخر والثانی ان یذکر تلک الوقایع لا بحیث تدل علی الشجاعة مثل ان یقال ان فلانا قتل فی حرب کذا رجلا وقال آخر انه قتل
فی حرب آخر رجلا وهکذا فبعد ملاحظة المجموع یحصل العلم بان مثل ذلک الاجتماع ناش عن ملکة نفسانیة هی الشجاعة ولیس
ذلک بمحض الاتفاق او مع الجبن او لاجل القصاص ونحو ذلک وکذلک فی قصة الجود والقدر المشترک الحاصل من تلک
الوقایع علی النهج السابق هو کلی القتل والاعطاء وهو لا یفید الشجاعة والجود ولکن الحاصل من ملاحظة المجموع من حیث
المجموع هو الملکتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنیة غفل عن هذا واختلط علیه الفرق بین الجود والعطاء ولعل
کلام العضدی ناظر الی هذا الوجه حیث قال واعلم ان الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترک الحاصل
من الجزئیات ذلک وهو المتواتر لا لان آحادها صدق قطعا بل بالعادة انتهی والظاهر انه فرض المقام خالیا عن وجه یدل علی الشجاعة
بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر کما ذکره من عدم دلالة کل واحد من الوقایع علی الشجاعة والسخاوة ولذلک قال بل القدر
المشترک الحاصل من الجزئیات یعنی الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئیات لا کل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بکثرتها
الملکة النفسانیة واما قوله لا لان آحادها صدق یعنی ان التواتر فی سایر الاقسام لا ینفک عن صدق الآحاد بناء علی المشهور
فی معنی الصدق بلا شبهة وان کان من جهة الدلالة الالتزامیة الحاصلة مع کل منها او التضمنیة الحاصلة مع کل منها کما فی الصورتین
السابقتین واما فی ذلک فلا یستلزم صدق واحد من الوقایع فضلا عن جمیعها ولکن بالعادة یحصل العلم بالقدر المشترک
یعنی ما هو قدر مشترک فی کونه لازما لها وهو الشجاعة او السخاوة من سماع تلک الواقعات وان لم یحکم العقل بصدق واحد
من الواقعات بعنوان القطع اذ لا مشترک بینها فی الدلالة والقدر المشترک انما یحصل من جمیعها هذا ویظهر من العضدی فی
هذا المقام انحصار التواتر المعنوی فی الوجه الثانی من الوجهین ومقتضاه انه یحصل بمجموع الآحاد الدلالة علی القدر المشترک
بعنوان القطع لا لان الدلالة کانت حاصلة فی کل واحد من الآحاد ولکن القطع حصل بمجموعها والا فکان اللازم علیه ان ینبه علی

ان ذلک مناقشة فی المثال مع ان المثال الذی ذکره قابل لکلا الوجهین کما عرفت وادخال الوجه الاول یخص المتواتر اللفظی
وکذا بعض ما تقدم من الاقسام مشکل وعلی هذا فجمیع اقسام المتواتر یجمعها قسمان احدهما ان یدل آحاد الاخبار علی شیء یوجب کثرتها
مع دلالتها علی ذلک الشیء القطع بحصول ذلک الشیء وذلک هو ما عدا الوجه الثانی من القسم السادس من الاقسام والثانی
ان یحصل من مجموع آحاد متکثرة الدلالة علی شیء وکانت مقطوعا بها ویمکن ان یمثل للوجه الثانی بالاخبار التی وردت فی
نجاسة الماء القلیل بالخصوصیات المعینة من جهة النجاسة ومن جهة الماء معا فان بملاحظة مجموعها یمکن دعوی القطع بانها
تدل علی نجاسة مطلق الماء القلیل بل الظاهر ان الحکم کذلک ولو کان الحکم بالنجاسات المخصوصة کان واردا فی مطلق الماء
القلیل کما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ینفع مع خصوص الحکم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذکروه فی تعریف
التواتر من اشتراط کونه منوطا بالحس فان ارادوا ادراج المشترک المعنوی فی التعریف فلا بد ان یقال المتواتر هو ما یکون نقل المخبرین
منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلک المحسوس او بالقدر المشترک بین الآحاد الموجود فی ضمنها الذی هو غیر محسوس فی نفسه
وان عرض له المحسوسیة بسبب وجوده فی ضمن الفرد او بلازمه سواء کان فهم اللزوم من جهة کل واحد من الآحاد او من مجموعها فعلی هذا
یندفع الاشکال الذی اورده المحقق البهائی علی الاجماع المنقول بالخبر المتواتر کما اشرنا سابقا فیکون هذا القسم من الخبر المتواتر
والاجماع المتواتر من قبیل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الکل ومطابقة آرائهم لاقوالهم فکما ان هناک الاقوال محسوسة ومطابقة
الآراء مدرکة بالعقل فکذلک فی الاجماع المتواتر والخبر المتواتر معنی بالمعنی الاخیر ویمکن ان یقال فی الوجه الاول من الوجهین ان العلم
بحصول فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذی دل علیه کل واحد من الآحاد یحصل للسامع وکذلک فیما قبله
**قانون** خبر الواحد ما لم یبلغ الی حد التواتر کثرت رواته ام قلت وقیل ما افاد الظن ویبطل عکسه بخبر لا یفید
الظن والمستفیض ما زاد نقلته علی ثلاثة کذا ذکره ابن الحاجب وقرره العضدی وقال التفتازانی فی تفسیره ای خبر لا یفید العلم
بنفسه سواء لم یفد العلم اصلا او افاد بالقراین الزائدة قال وعلی هذا لا واسطة بین الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفیض نوع منه
اقول قد عرفت انهم عرفوا المتواتر بانه خبر جماعة یفید بنفسه العلم واحترزوا بالتقیید بنفسه عما لو حصل العلم من القراین الزائدة
عما لا ینفک الخبر عنه عادة کشق الثوب والصراخ والجنازة فی المثال الآتی فظهر ان مدخلیة القراین الداخلة فی حصول العلم لا تضر
بکونه متواترا وان کان للکثرة ایضا مدخلیة فی حصول العلم فاذا کان خبر الواحد بقرینة المقابلة هو ما لم یبلغ الی حد التواتر
یعنی لم یکن مما حصل العلم به من جهة الکثرة فیکون له فردان فرد لا یثبت به العلم اصلا وفرد لا یثبت به العلم من جهة الکثرة
وان حصل من جهة القراین الداخلة او الخارجة اذ لم یقم دلیل علی امتناع حصول العلم بخبر الواحد العدل بملاحظة القراین الداخلة
کما سنذکره او الخارجة کما هو مختار الاکثر فعلی هذا فالخبر الواحد اقسام کثیرة منها ما یفید القطع من جهة القراین الداخلة
ومنها ما یفید القطع من جهة القراین الخارجة ومنها ما یفید الظن ومنها ما لا یفیده ایضا وعلی هذا فالمستفیض یمکن
دخوله فی کل من القسمین فیکون قسما ثالثا ولا مانع من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدی فاذا لم یبلغ الکثرة
الی حیث یکون له فی العرف والعادة مدخلیة فی الامتناع من التواطؤ علی الکذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل
العلم من جهة القراین الداخلة فهو مستفیض قطعی وان زاد علی المذکورات بحیث یمتنع التواطؤ علی الکذب بمثل هذا العدد
فی بعض الاوقات ولکن لم یحصل فیما نحن فیه فهذا مستفیض ظنی ویمکن الحاق الاول بالمتواتر علی وجه مر الاشارة الیه من
القول بکون خبر الثلثة ان کان قطعیا متواترا والحاق الثانی بخبر الواحد ویمکن جعلهما قسمین من خبر الواحد علی ما بینا
من جعل خبر الواحد اعم من الظنی وبالجملة کلام القوم هنا غیر محرر ویرجع النزاع الی ان خبر الواحد الخالی عن القراین الزائدة
هل یفید العلم ام لا وعلی الاول فهل هو مطرد ام لا وعلی الثانی فهل یفید العلم مع القراین الزائدة ام لا فهنا اقوال

واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع النظر عن القرائن الخارجة والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذا اشتراط
العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة مخصوص بخبر العدل وفيه اعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن
الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مط وذهب احمد من العامة الى انه يفيد العلم مطردا وذهب قوم الى انه يفيد غير مطرد
وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة القرائن اللازمة للخبر التي لا ينفك عنها غالبا
وان لم يكن هناك قرينة خارجة اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد
كما هو مشاهد بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في غير خبر العدل ايض وما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل
من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تع وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَإِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ والتالي باطل للاجماع
فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع وانما
هو في الاصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا اذ لا
علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء آخر ولو كان عاديا لاطرد كالخبر المتواتر وانتفاء اللازم بين الثاني انه
لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل
لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة
من خالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة
اخرى مثله اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر
في موضع آخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايض يفيد العلم فان اراد من عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايض
فهو ممنوع وان اراد في جميع افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايض يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما ارادوا من
الاطراد وجريان العادة في التواتر فنريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان عقليا
لثبت الاطراد بالطريق الاولى وارادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يا باه التعليل بقوله اذ لا علية ولا ترتب
وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه فغرضهم ان الامر هنا منحصر
في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل
بقوله اذ لا علية ولا ترتب الخ فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينهض على القائل بالاطراد
ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السوفسطائية
في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى اولا حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة وآخر بنقيضه ظهر ان احدهما اخطأ في دعوى العلم
وكذا لو ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فقولهم ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدور
خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول العلم بشيء لاحد من خبر بسبب القرائن
الداخلة ولآخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث
ان اراد ما لو حصل العلم به للمخالف بالاجتهاد ايض فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا
وان اراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشيء ولا
يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن
الخارجة فالاظهر فيه انه قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والاكابر

مما كان نه فانه يحصل بذلك العلم بصحة الخبر ونعلم به موت الولد وجدانا ضرورة بالا يعتريه شك وريب بل وقد يحصل من دون
ذلك واما ما اورد عليه من التشكيك ومنع العلم اذ لعله غشي عليه فافاق او مات ولد آخر له فجأة واعتقد المخبر انه المشرف
على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذا
ما قيل ان ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن
من الثدي ونحوها فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه حصل بالخبر بضميمة القرائن اذ لولا الخبر لجوز موت شخص
آخر والحق ان امكان حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها
يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان
حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين والمقاربين عهد الائمة مما لا يمكن انكاره وكذا المحفوف بالقرائن
الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ ره في اول الاستبصار من القرائن
المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد
المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احد من تلك القرائن فهو خبر
المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسئلة انما هو الثاني لا الاول فاخبارنا اليوم كلها
ظنية الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام
في باب الاجتهاد والتقليد **قانون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه
نفسه وبصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيدنا بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا باعتبار موافقته
لدليل قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه
وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالته ظاهرة لا نصا وخلافهم في هذا المقام ايض
ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مط واما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه
فخروجه عن البحث ظاهر فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون والمضمون معا والحق انه يجوز
التعبد به عقلا اي لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه من اصحابنا الا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة
من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى
ايض لجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال الاول بان للمحرمات مثلا قبحا ذاتيا
وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه سما او موجبا للفساد في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقساوة وظلمة
القلب فلتلك خاصيتهما ولا يزول بالجهل فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة
فتجويز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن اسواق المسلمين
وحكم بالحل وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك دفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم من ذلك انه تدارك هذا
النقص من شيء آخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل
بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به
شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب ان يعمل
على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبعنوان الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو
مختار جمهور المتاخرين خلافا لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس والحق انه يدل عليه

السمع والعقل كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه **الاول** قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا
ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التبين على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المط او الرد وهو باطل لانه يقتضي
كونه اسوء حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين والاوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية
ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جائكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء
لم يجئكم اصلا او جائكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اولا ان ظاهر الاية ان جائكم الفاسق بالخبر
ومفهومه ان لم يجئ الفاسق بالخبر لا ان لم يجئ خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق واثباته
والفراد حتى يظهر حال خبر الفاسق فكانه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبين خبر ما لا الفاسق لا خبر العادل
للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم
خبر اصلا او مجيء خبر عادل وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان ولكن كان خبر العادل
فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع ان ذلك خروج عن حقايق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد
احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجود الموضوع والمنتفي
الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها او عرفيا والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل
الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا
اليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض امكان تصوير تقرير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجية مثل هذا المفهوم الوصفي
اوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الاية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط
وهو خلاف الظ وكيف كان فنتيجة الاستدلال بالاية والخدشة في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل
على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه لها لما اشرنا اليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال
بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في
مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الاية
ان رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب الى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه
فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الاية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى آخره انما يجري فيه وفي مثله لا
مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ
نكرة لا ان على العموم كما لا يخفى اذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لا انه كذلك مط وفي جميع الافراد وذلك لا يوجب اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع
ان ذلك ايض يفيد المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في مثل هذه الواقعة وغيرها في الخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة
في المنطوق وقد يعترض ايض بان العمل بخبر العدل لا يصلح في مورد نزول الاية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد
فلا يدل على حجية خبر العدل مط فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي
ان يقول ان جائكم احد ونحوه وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية المفهوم لامكان التخصيص بمعنى اخراج
المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير هو التعريف في العهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل
على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق

فانه لا يقبل اصلا فكانه اريد ان جائكم فاسق بخبر ولو كان خبر عن الارتداد فلا تقبلوه اصلا لا منضما ولا منفردا الا مع التثبت بخلاف
خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمطلقا واما في الردة فمع انضمام الغير **الثاني** قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوائف للاقوام
وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم
الدلالة بل الظاهر ان الفرقة يطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايض ولا يضر ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا
في شموله للواحد ايض لانه عبارة عن الطوائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الانذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بانذار كل
واحد منهم كل واحد من الاقوام ثم يصدق حصوله بملاحظة كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود ثبات حجية خبر
الواحد لا حجية خبر رجل واحد مع انه لا قائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد
من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا تعليله بالانذار ومن المستبعد جدا وجوب
الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين والمتهوز فيه وجه الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو ممتنع
على الله تعالى فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه
في مبحث الامر وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه فانه ان حصل المقتضي له
فيجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما
كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان
يستحب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مط فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر
عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا الواجب وكذا لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى انه يجب العمل
بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على
سبيل الايجاب وحاصل الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي
مما لا يتصور له معنى محصل فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فرد آخر
سوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظاهر الاية او الاجماع او غيرهما
والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما يعتبر مفهوم الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال ان المكلف
مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان
يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ورد في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته
ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثل ان يقول الاصل برائة الذمة عن مقتضى الوجوب
الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقال ان المكلف مخير بين ان يعلم ذمته برية عن هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته
مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى اي الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم ان هذا من باب
التخيير في الرجوع الى المجتهدين المخالفين في الراي والى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو بط لان التخيير
في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار وارشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم
ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين
ولا سبيل الى العلم فرخص لنا الشارع ح الى الاخذ بايهما شئنا من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك اذ هو اثبات الحكم
الاولي حين حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع منتفي الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية

في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة لا من باب التخيير الذي دلنا
عليه الالجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور
بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من باب المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد
من الاية على ما بنى عليه المأول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح
اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني اذا عارض خبر الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد
فهو في معنى التخيير في المطلوب بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب والاجماع انما هو على سبيل الوجوب كما
توهم فهذا اخراج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد
عند عدم دليل آخر رافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير
وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة
المفروضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم
الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب
فان قلت نعم ولكن نعتقد على استنباطه من الاصل ايضا فهو مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة
الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستقراء والتتبع بل وجوده ذلك في
العام مع انه اولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك بقي الكلام في تاويل كلمة لعل بناء
على ما اخترناه واثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بان يكون استعارة تبعية فيشبه
حصول الخوف والاطاعة مرة وعدمه اخرى اما من جهة تفاوت الانذار بالقطع والظن او المخبرين بالصدق والكذب او المستمعين
بالاطاعة وعدمها بالترجي لان المترجى قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية عن حال المنذرين
فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو اخص من المدعى مدفوع
بعدم القول بالفصل وبانه يثبت بذلك غيره بطريق الاولى اذ اثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة والاستحباب
للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مباينة الاولين له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى
الاية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الاية الجماعة
العظيمة التي تحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب او بني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب
الكفائي في الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه
اهتم بالتهديد على ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين واتصافهم
بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة
الاحكام فلا يدل الاية الا على لزوم عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه
حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر
ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر من الفهم والانذار هو الفتوى
لا نقل الخبر فتامل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الاية واما على التفسير الآخر وهو ان يكون المراد بالطوايف المجاهدين
وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى **الثالث** قوله تعالى
وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى الاية فان المنقول عن النبي ص والائمة ع ايضا من الهدى ويظهر وجه الاستدلال



بما بيناه سابقا من التبادر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به فتأمل **الرابع** اشتهار العمل بخبر
الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الصحابة عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا فيها عمل الصحابة به يحصل من
مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه ع بل كان ع يامر به ويجوزه حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف
لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر وكذا اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقتهم رواية اخبار الآحاد
وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة عليهم السلم على ذلك بل امرهم بالعمل بها
كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليراجعها من ارادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار ان
كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا ياخذون الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر
كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان من القرائن
المفيدة للعلم مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فتحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير نكير منهم
اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في العدة حيث قال واما ما اخترته من
المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او واحد من الائمة وكان ممن
لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل
بهذه الاخبار التي اوردوها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا منهم اذا
افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف واصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر
حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع الى زمان
الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جايزا لما اجمعوا على
ذلك ولانكروه لان اجماعهم لا يكون الا عن معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل او استعمله على وجه المحاجة
لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرءوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان
عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردنا نقله
وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الآحاد المروية
عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة
حصلت لهم انتهى ويظهر منه ره ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق على ما نقل
عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقهاء وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ع ولاحظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل
بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة
العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العالم واساس معيشة بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل
بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من انه لو كان العمل بخبر الواحد جايزا وواقعا في زمان الائمة ع لم يخف على مثل السيد
مع قرب زمانهم وكمال فطانته واطلاعه فهو مدفوع باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل
الاخبار المتواترة والمحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقة الائمة ع ومذهبا لهم صار
شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ ره حتى ادعى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشتباه انما

فيما تضمنه الخبر لانه اذا كان هنا قرينة تدل على صح

انما حصل للسيد ره ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه ان شاء الله **الخامس** الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام
من امثال زماننا المتباعد عن زمان الائمة ع واعلم ان ما تقدم من الادلة انما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ
والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته وان هذا المظنون
هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بسبب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة والمتباعدين فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على
حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية خبر الواحد
ليس من حيث انه خبر الواحد ولا تشمل جميع الازمان والاوقات بل هي انما تتم في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي في الحقيقة
ادلة على جواز عمل المجتهد بالظن الا انما اخرجه الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او بالظن الذي ثبت فيه الرخصة
من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلالهم على حجيته
انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا
كالقياس لاجل ما ادعاه السيد ره من الاجماع على الحرمة كما سيجيء والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم
في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات
التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع وغيرها والادلة على ذلك
من وجوه وانت اذا تاملتها تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها **الاول** ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد
في امثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب انا مشاركون لاهل زمان المعصومين في التكاليف والكيفيات ولم يحصل لنا علم ضرورة او اجماع
او حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذا اصل البراءة والضرورة والاجماع
والعقل القاطع لا يثبت بها شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما تثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل بها التفصيلات
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فانه لا
فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب متابعته بل لا معنى لكونه اقوى بل الظن انما هو من حيثية
وملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب
العمل بالظن من حيث انه ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظاهر الكتاب واصل البراءة
لا لانهما ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه ان حجية ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت الا اقل
قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع والاجماع على اصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم يدع الاجماع
على خلافه وقد اورد على هذا الدليل ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه
ما ذكره لجواز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه باصالة البراءة
لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او بظن يقوم
على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل
المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء
علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به
على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما
لم تكن مندوحة عنه كالجهر بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية التي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية
فلا محيد لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت وجوب اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات فلا

حرج لنا في شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر من وجوه اما اولا فلان قوله
وما لم يحصل العلم به نحكم فيه آه ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول
العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالاتيان به بان يأتي
بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا بل انما تكليفنا
هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة
علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق مسمى الركوع والسجود ايضا مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون
وايضا الضروريات امور اجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه
مثلا بالضرورة او بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي تشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع في
كيفيته بان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجل
او امرأة او واحد او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وان العدالة اي شيء وباي شيء يثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا
يحصل للفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه
من العبادات والمعاملات والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل ولعله
هنا في مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف
علينا آه هذا اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون مقتضى اصل البراءة قطعيا
اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل
ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما اجمالية بعنوان اليقين يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى
سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه ايضا
سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر الواحد اذا حصل ظن اقوى منه من خبر الواحد واما ثالثا فلان
قوله ويؤكد ذلك آه يرد عليه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم
ما دل على حجية ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لانه ان كان هو الاجماع ففيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة
من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى
الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث
لهما وما ذكره من الحكم بجواز الترك واصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع
وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالاصل واما الحكم
بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي وهو لا يتم الا بترجيح
اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد
الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع عن الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط
في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع عن الترك
لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لما رامه من المثال هو ان يقول في نجاسة

عرق الجنب الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب
وح فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم او المنع او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر ان حكم غسل
الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهم والحاصل ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل
الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله واما فيما لم تكن منه وجه
آه ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني فهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض
دليل القولين لا شيء في مقابل اصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه
ومقابلها هو ادلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما
اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير بين الرجوع الى المجتهدين كما مر
فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما ثابت في نفس الامر جزما لا ان الاصل عدم وجوب
شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فنفيه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى
الدليلين او القولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين ليكون تخييرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا
ظهر انه لا مناص عن العمل بالظن وانه حجة الا ما صرح الشارع بحرمته ويثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما
والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بمدلول الخبر الواحد اكثر مما دل عليه اصل البراءة وغيره فنعتمد
عليه وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة العدلين وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر
من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما
كالفتوى والاقرار وغيرهما **والثاني** انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان ذكره
العلامة في النهاية وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان
الموهوم حكم الله او العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بان المظنون حكم الله تع او العمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق
في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية الى الفعل كما
هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح محال
وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة المراد ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن و
وجهه ان الاول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن والقبيح اختيارا واورد على هذا بانه انما يتم اذا
ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اذ العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار
الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع
الذي ادعوه على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع اذ الاخباريون الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في
ذلك ويقولون بوجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من ايراد
المتقدم في الدليل الاول وكما انه افراط فهذا تفريط وقد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا
اولى فانا نقول لا وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها ليست بحجة
عند الاخباريين ليست الا ظنونا مع ان الظاهر منها اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار
قطعية وانهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فان عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة
لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها يغني عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير مع انه لا دليل على حجيتها اذ

الآيات على فرض تسليم دلالتهما فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع ان آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما
علل ولا ريب انه اذا وجد ظن اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي
جميع الاحوال والازمان خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يق ثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين
يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل لانا نقول لو لا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في
الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند المجمعين ونحن علمنا ان مستند
المجمعين من جانب القول بالحجية هو الآيات والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول
ولا معنى ح للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد شطري الاجماع المركب اذ تحقق ذلك الشطر انما هو بهذا الاجماع البسيط
ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا غالبا مما لا يجوز انكاره
في غير الضروريات والضروريات لا تكفينا كما اشرنا وايض العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف ايض يحتاج الى دليل يفيد القطع
فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع كما بينا لعدم تواترها
معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ايض مع انه
قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الآخر
او كان بين يتيمين فان قلت انا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لاحدهما في الفتوى قلت ابقاؤه قد يوجب التلف فكيف
تجتري بان تقول ان الله تع يرضى عنك بذلك واي شيء دلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن
الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل ايض يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم
يثبت من ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والحرج فلنأت بمثال من جهة
التقريب فنقول ان المشهور بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال الجد نصيب من يتقرب به
فالثلثان لاولاد الابن والثلث لاولاد البنت خلافا للسيد وتبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الجد فيقسمون
بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من
الفريقين بينهم للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلا بد ان يوقف
المال ويهلك الايتام من الجوع والتمسك بالاخبار الواردة في ان كل رحم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطي الا ان لكل واحد
من الفريقين نصيب والديهم ولا يعطي كيفية القسمة بينهم بانفسهم والعمل بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه
السيد ره ومن تبعه مع انه يوجب الرجوع الى قول السيد ره في الاصل وانه في نفسه ممنوع لكون الاولاد حقيقة في ولد الصلب
انما هو ظاهرهم ولا حجة فيه عندهم فلا بد للاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ايانا بسبيل
الاحتياط اذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة من سلك سبيل
الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس ولاحظ وقايعهم المختلفة ومقتضياتهم المتناقضة وتتبع الادلة ومؤداها
وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التمييز وعرف الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض
كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسئلة قيام الشهرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الآخر من دون عامل او مع
عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت اذا دلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قال لا اقول
بنفي العمل ولا بوجوبه بل اتوقف واحتاط فاقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر
للختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما

يريد ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك ربما العن هنا مقام تعداده ايضا حسن بل احسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دلت عليه من الآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها تتثبط عن الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك من الآيات والاخبار الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبيب لتلف الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فان الشيطان قد يصير على الناس الصالحين متنسكا لاجل تغرير الصلحاء والعباد الا ترى انه يوسوس في احكام النجاسات ونية العبادات الى ان يجعل الانسان متماديا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجس ولا يحتاطون ابدا من اكل لحوم السوق مع ظهور ان اكثر الجزارين مما لا يعتمد على دينهم وتقويهم بل ولا يدري كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون عن اكل السكر بل وملبوس منسوجات اهل الكفر مع ان الغالب انهم ملاقوها بالرطوبة وكما ان عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء وينسى عما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير الى حد العلم العادي ولا يجترى على فتوى القصاص فاذا سئلته عن ذلك يجيب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زائدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط اعاذنا الله من الميل الى الهوى ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نهيتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه **الثالث** ان مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وقد يمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يوجه التكليف به يؤمننا من الضرر عند صدق المخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان يق انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لا يختلف بحسب مظانه ولابد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع هذا الضرر المظنون بل هو اولى للاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات الصرفة المتعلقة بامر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل لا يستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بان يقال الاصل برائة الذمة من هذا التكليف اذ ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تع يواخذه على مخالفته وظن المواخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع حم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف على الله تع ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مخفي عن الامة وان كان بسبب ظلم ظالميهم وكما ان المجتهد صار اتباعه واجبا بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا

كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار اتباعه عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج الامة اعلمهم بها وان لم تكن محتاجة بالفعل اليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم وان لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب انه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول الظن بحجيتهما لنا والاعتماد على اصل البرائة قد عرفت حاله وكذلك التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسئلة اصلا فيرجع الى اصل البرائة لا يبقى على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل الى الدليل الاول لانه يرجع الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قوله مع انه منقوض برواية الفاسق فيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام اذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية غايته الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة لا القرائن الخارجة مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغايته ان يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتهما وقد عرفت حاله والحاصل انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا نقول اذا اورد النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدي به الى الظن بالحكم من الادلة التي تتداول لا الخبر الفاسق مثلا او القياس مثلا وذلك اما لانهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامري وهذا المعنى قابل للاستثناء فنقول انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فاذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن فح يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى يصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يق ان في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم انه اي شيء هو ففي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه فليتأمل فانه يمكن منع دعوى بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل الا الى الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البرائة ح فلم لم تعمل به اولا قلت المناص حين تعارض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعلوم الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البرائة وعدم جواز العمل باصل البرائة اولا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على الياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد الياس عن الادلة في الادلة الاخبارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون ليس باقوى دلالة واشمل افرادا واوقاتا مما دل على بقاء التكليف الى آخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة

ثم اجدد المقال في هذا المجال ليظهر جلية الحال واقول غير آبه بحجية فافادة الدليل على الظنون واثبات العلم في حجية
بعضها بالخصوص مميزا اياها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله بعث رسولا وانزل كتابا وسن شرايع واحكاما واراد من
عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد على ما هو في مجرى عادته تع انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تع
مع عباده ليس الا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم او بحكمه بنفسه ببيانه اياها بلسانه الشريف ثم ما حصل العلم بمراد الله
للمخاطبين المشافهين من الكتاب والسنة صـ فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب
ولو بضميمة المقام مما لا ينبغي انكاره ريب وشك وكذا ما حصل الظن لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ
على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقة العرف و
العادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا
فالشارع اكتفى في المحاورات مع اصحابه بما حصل لهم الظن به في التكاليف ايضا والسر في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو
التخطئة وان حكم الله الواقعي واحد في نفس الامر ان عمدة العبادة في التدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد و
الاضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تع فالاحكام الفرعية وان كانت من الامور
الحقيقية المتاصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تاسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان
بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة انه اطاعة فاذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع
للسعادتين اعني الفوز بالمصلحة الخاصة الكائنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فهما
ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك
المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بذلك ايضا وبعد ملاحظة هذا
السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان
التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب وان كان حصول نفس الحكم النفس الامري لكن يظهر من جعل الشارع
مناط تفهيمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراد
في نفس الامر لانه غير فاقد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف
بينهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين ممن كلف
لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بمعناه بمعنى ان مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا كلام
فيه ايضا وان كان نقله بلفظه بمعنى انه اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا اشكال ح في ان الظن الحاصل لهم
من هذا اللفظ القطعي الصدور حجة عليهم ام لا فنقول لا ح ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما يقصد به بقاؤه
في الدهر والاستفادة منه ككتاب المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان غيرهم ايضا
مشاركين لهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لانا وان لم نقل بعموم
خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول ان الله تع يريد من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه
خلافا للاخباريين كما بيناه سابقا فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تاليف الكتب
وارسال المكاتيب والرسائل الى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الالسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك فان
المصنفين واهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي
يجب على الله ان يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز

من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر
ايضا لحصول الاعجاز وساير الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان اخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تع تفيد
ان الكتاب من القسم الاول قلنا اولا ننقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون
تلك الاخبار من قبيل القسم الاول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكونها ظني الدلالة
بالنسبة الى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظ فان غايتها الظن بكون
جواز العمل بالظن من جهة الكتاب جايزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة ع كما
ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظ وان سلمنا ان تعاضد تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع
بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب ح واما السنة المعلومة الصدور عنهم ع فيحتمل ضعيفا
ان تكون مثل المصنفات والمكاتيب لكن الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة
تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه ع بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن
ان يقال انه الظن المعلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة الظنية كما اشرنا وسنشير
اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت الا
حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص اذ حجيته في الاعصار المتاخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذا القدر المسلم منه
خبر العادل المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه اضعف منه اذا كان معمولا به وهو مهجور او لم
يسنح السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره مما ليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في
مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه السوانح يعود الى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار
حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص الى ان
يحصل الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا من انها من باب الخطابات الشفاهية المقصودة منها تفهيم المخاطبين واحتمال ان يكون
معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب
ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه
الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد
كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول
العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كونه وبه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض لشيء آخر خاليا عن السوانح التي لا
مناص عنها الا بالعمل بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي آخر
يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج
التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما وكذلك اصل البراءة ان
سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن آخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها
حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا الا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلوم الحجية عندنا مثل حال
نفس الاحكام المعلومة اجمالا الا بالضرورة من الدين فكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز
العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع خبر الواحد

في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة
الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه
ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر
الواحد مع انه لو سلم الاجماع فانما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم منه في زمان
اصحاب الائمة لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا ووجه امتناع اصحاب الائمة
عن العمل باخبار الآحاد لعله كان لاجل تمكنهم بل الظ ان السيد ره ايض كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود
القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق
فيه ذلك فيعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر المتخالفات يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا
سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر فكيف يكون حالنا متحدة مع حال السيد واصحاب الائمة مع ان السيد ايض
يكتفي بالظن فيما لا سبيل فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة
العمل به في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مط ومع تمكن العلم فيحتاج الى تتميم ابطال الادلة المخصوصة
باثبات حجية خبر الواحد مط والظ من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي الكلام في تحقيق الحق في هذا الاجماع
المدعى على طرفي النقيض من السيد ره والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه
انه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى السيد وان غفل في تعميم الدعوى وذكر في لم ره في وجه المخالفة في الدعويين
ان السيد كان اعتماده في هذه الدعوى على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى
قال بعضهم باستحالته عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث
حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة
موافقته للسيد في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا
الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب لم ره بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا اولا
كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعده
عن الصواب لان الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط العدالة
عندهم وانتفاؤها في خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر مرويهم اقول ويمكن دفع الاستبعاد
بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع
على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله بامر معاوية في ازاء اربعمائة الف درهم بان
آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شان علي ع وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من
المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فاحتالوا
في ذلك فيه مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر
بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن ان السيد ره ونظراؤه ان كان ذلك مذهبا لهم في خبر الواحد وان كان
صحيحا من طرق الاصحاب في فروع المسائل والحق ان الغفلة انما وقع عن السيد ره في التعميم وان العمل باخبار الآحاد من طرق الاصحاب
كان جايزا عند الامامية وعليها شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب لم ره تصدى لرفع التنافي بين

في الجملة ايض مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بخصوصية ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات
اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من العلم باحكام الله تع مع الاجتناب عن العمل بالظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك
غالبا الا مثل من يتكلف في جعل الحكم مفيدا متى قياسه قطعية مع كون الاخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية
ام من يحصل العلم في بعض اجزاء صلوته مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورة صلوته يقينية مع ملاحظة عدم
كون الجزء مطلوبا بانفراده وغير مفيد منفردا في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون المعلوم الحجية مستقلا من دون
حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينيا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص
من العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد
في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وانه
لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه انه من الاصول الكلامية
لا الاصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجيء زيادة توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد
فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد وهو ايض من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اثبته الدليل
حذوا لما ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الآيات والاخبار الدالة على حرمة
العمل بالظن مثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تع ان تتبعون الا الظن ان الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك
فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن آية النهي فانها مختصة
بالنبي ص ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود
من اختصاصها باصول الدين او بما ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تع يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن ان بعض
الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع ان اشتراك غير المشافه للمشافه انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان
في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الآية يفيد حرمة العمل بالظن الحاصل بها ما هو نفيها
نفس الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو مح ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه وانه ليس بثابت
في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان الآية انما تفيد العموم لو كانت
كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون واما مثل قوله تع ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف
الاصل فان الظاهر منه ليس كل انه سور للسلب الجزئي واما عن آية الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين
بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الادلة يخصصها
لان الخاص مقدم على العام واما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى ره في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون
بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان
علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة
ولا دلالة وقد ملؤا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم ومنهم من يزيد على هذه
الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد
مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه تبين
في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب
العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم

الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفة السيد ره اذ كانت
اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة
كما اشار اليه السيد ره ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت
اذا تاملت كتاب العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك الاستشهاد في كلام المحقق له ووجه غفلته ره انه لم يكن
عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم والحاصل ان في العدة مواضع متعددة من كلامه ره ينادي باعلى صوتها ان كلامه
في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار
الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن
المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق ره عنه ايضا وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن
المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة بما يدل على انها غير موجبة للعلم فلاحظ مع ان كون تلك الاخبار
مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت
كذلك عنده حتى والتحقيق ان الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله
الشيخ وان كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات
خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجميعها لانفسنا غير معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في
الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا
يحصل منه شيء ودعوى الاجماع على العمل بالنحو الذي رخصوه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول
العلم بنفس الكيفية وخصوصياتها في الاختلاف ووجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرهما ما لا يثمن ولا يغني فظهر
من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم حجة اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة انما
هو الدليل كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلم بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم
التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمالي كما بينا والله العالم **قانون** ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط
ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت
جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة
انه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن نعم اشتراط هذه الشرائط
لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم العمل بالخالي عن
الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر
عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة
الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء [illegible] واما تفصيل القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على
عدم قبول خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى
عنه اثر الجنون واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول ادلة
حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله وربما منعه عن الكذب بخلاف
الصبي وفيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا
وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده

وسمعه

وسمعه قبله فلا اشكال في القبول اذا اجمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية وغيره
ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له
واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تع ان جائكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعويه مطلقا
حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعويه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان
منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما
الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية
ففيه منع الدلالة لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية ممنوع فانه قد
يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نم
تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كما
ستعرفه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد المعلومة
الفردية للمفهوم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مط وبما ستعرف فيما نحن بصدده ويمكن ان يقال مع تسليم شمول الفاسق
على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان اجمالا كما
ستعرفه في خبر المخالفين وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وان كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج
الى التثبت فيه في الموضوعات واما الايمان والمراد به كونه اماميا اثني عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تع ان جائكم فاسق والكلام فيه
مثل ما تقدم بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في العدة بجواز
العمل بخبر المخالفين اذا رووا عن ائمتنا عليهم السلم اذا لم يكن في روايات الاصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي
عن الصادق ع انه قال اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلنا
عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم من العامة عن ائمتنا ع فيما لم
ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استند اليها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد
عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قولهم رووه اجماعهم على روايته وما ذكرنا
سابقا من حصول التثبت الاجمالي يجري هنا ايضا فيمن وثقه الاصحاب منهم كالسكوني فان المحقق ره في المعتبر وثقه في مسائل
النفاس وكذلك غيره واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا واما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية و
الناووسية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه
وجب ان يعمل به اذا كان متحرزا في روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة
باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد
هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف ورده المحقق بانا لا نعلم الى الآن
ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مط
واختلف كلام العلامة ففي الخلاصة اكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراطه الايمان في التهذيب ونقل صاحب لم ره
عن والده في فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سئل والده عن ابان بن عثمن فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته
لقوله تع ان جائكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية
اقول والاظهر قبول اخبار الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم

فيدل على حجية مفهوم الاية كما سيجيء وان لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فسّاقا لاجل عقايدهم فيدل على الحجية منطوق الاية لأن
التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت انما يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الاخبار او بتفحص
حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائدة وان ابعد
عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي عن ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل
الاستقامة والاستواء فالكيفية الحاصلة من تعديل القوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين
بحيث يحصل شبه مزاج منها عدالة واما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو البلادة تسمى
حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى
شجاعة وحلما واما في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتاخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار
على الصغائر ومنافيات المروة بعوص ما يدل على منافيات المروة يعني ما يدل على خسة النفس ودنائة الهمة بحسب حاله سواء كانت
صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف
عن تلك الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور
الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن ابي يعفور المروية في
كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف
وتفصيل الكلام والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قد اوردناه في كتبنا الفقهية
فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ ره بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا
بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا
فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع
من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متاخري
الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء
في الكاشف عن العدالة بظهور الاسلام وعدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان اية التثبت وغيرها تدل على جواز
العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تع ان جائكم فاسق الاية وجه الدلالة
ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول
على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار
لان فرض كون الراوي في اول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف بمقدار
يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق ايض فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل و
الواسطة انما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من شك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في
الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بما يوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف
وجوبها على وجوب الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار
استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبة ماله
ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في ان هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة ام لا فا
لاصل عدم الوجوب فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل



اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضي ارادة السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده
التعليل المذكور في الاية فان الوقوع في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر
العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف
والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة ايض لا يجوز العمل لعدم الاحتياط
بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايض مع ان العلم بتحققها متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد
تصدى بعضهم لبيان ان المراد الفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو مدلول ذلك
الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب
معتقد المخاطب والا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على ارادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر وانحصر الافادة حينئذ في
افادة لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم
اعتقاده بما اخبر به وايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل
عما اخبر به لانه بمنزلة ان يقول اقم الدليل على انك معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان
فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة
للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة الى ذاتيهما والوصف العنواني الثابت لهما فاما
معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع
هنا مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة
من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية
لافادة هذه النسبة ولا يجري الا فيه توهم ارادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في افادة لازم
معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول
بالعمل بخبر مجهول الحال ان الله تع علق وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم نعلم به والا لزم التكليف
بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالتثبت ليس بالرد للزوم كونه اسوء حالا من معلوم الفسق
وهو باطل فهو بالقبول اولى ومما بينا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم
به او الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لانه الاظهر ان العدالة امر وجودي
فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود وانه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان
في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما سيما ما لم يظهر عدمه والحاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم واما قبول قول
المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارج من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم
وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما اخراج الخبر والشهادة من البين فلانهما مخصصان بالدليل الخاص والسر
فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها
ايض اية التثبت لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ره ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطايفة ورده تبعا للمحقق ره اما اولا
فبمنع العلم بحصول العمل من الطايفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا فلعله كان
لانضمام القرائن اليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ ره وتامل فيه ووجه الاستدلال باية التثبت
ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية تثبت اجمالي محصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار

الموثقين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن ثم ان الظاهر من الاية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي تثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل النفس الامري هو ما اقتضى الدليل اطلاق العادل عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخامس في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد واستجوده في المعالم اقول وجه الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لاجل انكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون الخوف عن الله تع وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما نرى بالعيان ان كثيرا ممن لا يجتنب عن اكل المال الحرام انه يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو مبتل بانواع الفسوق الا انه لا يستخف بكتاب الله وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلم كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عمن يعظم في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه وكذا اذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالاقوى اذن ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي او الى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام الخبر وان حجيته ايض من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في مدح الرجل فيتبع ما افاده دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه اذ لا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث او ينقص او يغير او يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود وقد يسهو عن الواسطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الاية المقتضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لا شعار المنطوق به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط اذ لا وثوق الا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لا يتوهم ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا ما تحققه لانا نقول ان العدل لا يكذب عمدا لا عن سهو فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه ساهيا والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون الانسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يتوهم ان حبيبا الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع ان الصدوق ره روى في الفقيه انه سئل ابا عبد الله فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي الحديث ويمكن ان يوجه ايضا بان كثرة السهو في الصلوة لا تنافي الضبط في الرواية او ان المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك واعلم ان معرفة الضبط ايضا انما تحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك **تنبيه** المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا مطلقا او على



وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب ايض قال الشيخ في العدة فاما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتامل في ذلك لان خطاء مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل اخفاء المعصية واظهار الطاعة وسيلتين الى ما اراد من الرياسة واضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن ابي حمزة ثقتين اقول فما نرى من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا ان نرجع الى القرائن الخارجية اذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجية لا لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التامل والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن اسباط ممن كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على روايتهم ومثل علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتاخرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية وامثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم ازيد منهما عن العامة سيما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اي الكلاب التي اصابها المطر ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان ائمتهم يامرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة على ان الرواية كانت حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبرواياتهم قال المحقق البهائي في كتاب مشرق الشمسين والظان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليله ره يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكذلك قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول ايض وتاليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من دأب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي الشهور والاعوام

**قانون** تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة حتى يظهر سريرته علما او ظنا وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدوق ره فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفانا من غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدالة شرطا او نحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من المتعدد على قولين وبني كثير منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء والشهادة في اللغة اخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء اخبار جازم بحق لازم

للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد ره في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في ان المخبر عنه اذا كان امرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية كقوله لا شفعة فيما لا ينقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يتشخص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث تصيرعاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالثة المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن الزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات والاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة او النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخادص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة عليه باذن المالك اما المفتي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفي فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قبل وان كان صبيا ومنه اخبار المراة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى الامين المخبر عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده هذا مدعى او مبينة لما في يده وقول الوكيل بعت او انا وكيل او هذا ملكي انتهى ما اردنا ذكره اقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لانه لا معنى ح للتفريعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكره ولا الجعل التركيبة بهذا المعنى كما لا يخفى وان قيل ان المراد مقابلة الشهادة بسائر افراد الخبر والغرض من الرواية هو سائر افراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا معنى ح لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كاخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي كذا او الامام كذا اخبار عن جزئي حقيقي وان اعتبر نفس الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص العرف بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا التخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله ره الامور المذكورة اخيرا قسما ثالثا ايضا يا في ارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتحقيق الواضح ح ان يقال ان كل خبر يسمع فيه الواحد لا الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يتعدى حكمه الى غير المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق اقوى من اصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل باصل البراءة وهو اما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله وكان في واقعة خاصة

فينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد ح من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية الخبر المصطلح او مطلق خبر الواحد وقد عرفت ان آية النبأ ظاهرة في القوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا واما آية النبأ فهو اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط العموم في المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية وليد التي هو شان نزول الاية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان فالشهادة داخلة فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الاية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد اذ مقتضاها الابد ان يكون عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به في الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل اذا كان واحدا مطلقا كما هو المط وارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال للفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الاصل والظاهر من الاية العمل بالواحد والقول بان الشهادة مخرج بالدليل مع كون الاية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شان نزول الاية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق ان هذا البناء باطل اذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التامل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق او للخالق وافادته لذلك بالاخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبر المراة الواحدة ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالاولى ان يقال ان ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال وينفردان في ان المخبر عنه آه بان المراد ان العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لا ان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزم ان الشهادة للغير دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان احد المميزات لا الجميع حتى يرد ان بينهما فرقا اخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى واما قوله فان الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات تفيد الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله لا شفعة فيما لا ينقسم يعني كلما وجد ما لا ينقسم فحكمه انه لا شفعة فيه لا ان الاملاك الموجودة الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجدي الشرائط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين المورد من حيث وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى اخر الابد يتبعه واما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئي معين متشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يقال المترجم ان كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم مما ذكرنا في المترجم والتوجه فيهما اظهر من المترجم واما قوله الخا

المخبر عن عدد الركعات والاشواط آه فقيه ما قدمناه من عدم اختصاص الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في
كل واحد واحد منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الاصولي في هذا الباب التعرض بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل
الشهادة اصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم
العدد في الشهادة الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من دعوى كفاية مطلق الخبر الا ما اثبته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة
في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل فيها العدد وان ما اكتفي
فيه بالواحد فانما خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بان حكمه في هذه
القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر واما المقلد فلان له ان يستفتي
عن آخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم الاورع ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية
وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا
يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا له في الراي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام
هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم
وغالب الاحكام الزام ومثل للاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير
ذلك قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر
فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد
لم يلزم صحتها بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذلك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه او ان الميراث
لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز
نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد
ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطراري
المشعر وكان نائبا فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى وسيجيء
تحقيق الكلام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد في الرواية وهو مذهب
العلامة في يب وذهب المحقق ره ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن
بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى ذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر
في كلام القوم واقول ان حجية خبر الواحد اما من حيث انه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى
آية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة
لا معنى له على الاول الا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا
واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مط سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما ولذلك استدل الاصحاب
باية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايض ومقتضاه قبول خبر الواحد العدل في التزكية مط ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط
التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي
والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدالة الراوي ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول
شهادته ايض والاقتداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايض لان معنى العدالة شيء واحد ولا معنى لكون الشخص عادلا
بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد

الوثوق

الوثوق بالصدق كاف لا ان محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان
يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق ايضا الى ان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع
الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد ذلك اثبات اشتراط العدالة في الخبر
من حيث انه خبر والحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد
تعديل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق الناس فالمدار فيهما على العلم او البينة او اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل
بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن انبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واخبار اهل الخبرة بالقيمة
والارش ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء وتوضيحه
ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخز او انبات
اللحم محرم او المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر كذلك فان حصل للمكلف العلم
به فهو والا فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو
كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخبر هؤلاء بالنسبة الى كون ما ذكروه مطابقا
لنفس الامر بمعتقدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم
في اجتهادهم فبهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل وكافرا ايض بل وظاهر الفقهاء
جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مط وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسئلة القيام في الصلوة ونقيضه
ذلك تخصيص آية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية الا ان
تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم او لاجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم ولذلك خص حمل افعال المسلمين
واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله او اقوى منه مع تامل في الاخير لكون الخبر ايض قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا
قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شيء واحد والمشروط بالعدالة مشروط
بماهية العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق
واي معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل موقوف على
كون مزكيه اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدل فيهما مشروط بتزكية اثنين دون الرواية فهو شرط القبول لا العدالة لا
لثبوت العدالة واما مثل مترجم القاضي واخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار
النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد واما
مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها في هذا البلد وكذا
الوقت فهو اخبار وان كان المراد عن اجتهاده الاخبارية فهو مثل ما مر من انه خبر عن مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى او فقيه
او من هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وميز
بينها حتى لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام فيه و
مقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة الثابتة بمزكي واحد فلنرجع
الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد
واما على غيره من الادلة فلآية النبأ وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بيناه ولكن
يخدشه انه لا يدل الا على قبوله في الجملة كما مرت الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتمسك بالعموم واخراج الشهادة بالدليل

كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه بانه مؤدّ الى حصول التناقض في مدلول الآية لانه يدل على ان قبول خبر الواحد موقوف على
انتفاء الفسق في نفس الامر كما مرّ وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر
مزكّي الواحد لا يفيد العلم وان كان عدلا فان اعتبرنا تزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة
الراوي لعدم افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق النفس الامري
والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق
والعدالة الا ترى انا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا بل العدلان ايضا لا يفيد العلم
فمن ظننّاه عادلا لا باحد الامور المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذا المرض المبيح للتيمم والافطار
وانبات اللحم وشد العظم وغير ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون انه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلّمنا لكن
لا ريب ان مع انسداد باب العلم يكتفي بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق
فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث افاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان تخصيص المنطوق بالمفهوم
ليس اولى من العكس بل العكس اولى فيدفعه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به
وهو معتضد بالشهرة وغيرها من الامور التي ذكرنا مع انه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب
وهنا في عمومه وان كان المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتاخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو ان
العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اكتفي في الاصل وهو
الرواية بواحد فيكتفي بالواحد في الفرع ايضا اعني العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا
الاستدلال ويشبه ان يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض اصحابنا انه قياس الاولوية ايضا ممنوع
بل لا يبعد دعوى ان ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه
التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس
لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بثلثة الراوي ومزكييه والفرع باثنين وهما المزكيان فالفرع
لم يزد على الاصل فهو مدفوع بانك تقبل رواية عدل واحد زكّاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكّاه عدلان فيثبت
زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ولا
نقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شان المقدمات وانكاره مكابرة
فيدفعه ان ذلك لو سلم فانما هو من جهة التبعية لا من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلوة مع ان وجوده واعتباره
زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه مع ان فرض التعدد
في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امراة واحدة كربع ميراث
المستهل وربع الوصية مع ان تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين واما ما مثّل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد
وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فانه ان اريد من خبر الواحد حكم
الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل المسئلة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهد
بل المشروط به هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذا شهادة وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها
وبعبارة اخرى ان هذا مخرج بالدليل ففيه ان منع زيادة الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص
ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان المدار في امثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون

ملك هذا التاييد ايضا للبهائي ره في مشرق الشمسين والفاضل الصالح المازندراني في كتابه قده ره

تعديل

تعديل اكثر الرواة عن غيرهم وموثقيه اثنين منهم في التزكية انما ينفع لو علم ان مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد
وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد
في امثال زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او بشهادة العدلين وانّى للمشترط باثباته
واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن شانها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعارضة بانها خبر ومن شانه
قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه في المقدمة تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة اولا فيبقى
تحت باقي اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لآية النبأ او يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وانه ظن من الظنون الاجتهادية
الحاصلة لارباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والارش ونحو ذلك وان اعترته الخبرية بالعرض ايضا من جهة
انه اخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى ثانيا وسنده ما مر من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال
رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد صار اصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والاخبار
فخروج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الاصل حتى يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا بالعدلين مع عدم افادته العلم لقيامه مقامه شرعا وفيه ظهر جوابه
مما اسلفنا سابقا من منع اعتبار العلم فيها وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلّمنا لكنه انما يلزم
اذا امكن تحصيل العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية غير الامامي
العادل ايضا مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لانه نوع تثبت ويؤيده ان الفضل ما شهدت به الاعداء ومقتضى طريقة المشهور
عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادته الظن وهو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في اصل حجية الخبر اوضح واما
الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره قول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي
فيقبل الاول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه للجرح في مثل ابان بن عثمان لاجل ما
الكشي عن علي بن الحسن بن فضال انه كان من الناووسية فان كون الرجل غير امامي ان كان جرحا فالجارح مجروح والا فلا
لكون ابان مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه الا ان اطلاعه على هذا
من جهة غير هذه الرواية **قانون** اختلف الاصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل
او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها
انهما ان كانا عالمين قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والاقوال الاربعة
من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني ره وقبله السيد عميد الدين في شرح يب وهو الاقوى
حجة الاولين انه ان كان من ذوي البصائر بهذا الشان لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه
انه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله يبني كلامه
على مذهب ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس
وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع اشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فان المعتاد هو الظاهر وانت خبير
بان الكلامين في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او لمن كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل
الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة
حتى يرجع الى تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة انه يبني تعديله على تعديل
الشيخ مثلا مع انا نعلم مخالفتهما في المذهب وتوضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم

عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تأليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا للمقلدين في زمانهم اذ لا يحتاج
المقلد الى معرفة الرجال والظاهر ان المصنف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدي زمانه بل يحق انه صنفه للعارفين بطريقته
سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستنباط غالبا وانما ينتفع المصنفات بعد موت
مصنفيها غالبا وسيما اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم
منهم فاذا لوحظ هذا المعنى منضما الى عدالة المصنفين وورعهم وتقويهم وفطانتهم وصداقتهم وحذقهم يظهر انهم ارادوا
بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيما مع تمادي
زمان التأليف والانتفاع به في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت معارض
بان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهد من
اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار
هذا المقدار لكان النفع اكثر قيل مع ان هذا النفع ما بالنسبة الى الاول اقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام
عند المتاخرين فيه انا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك
لا يصرحون بعدالتهم فمن لحق بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عدالة
وهذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الاطراف واخذوا بمجامع النفع سيما وقولهم ثقة
لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق غالبا
لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك
لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني: ان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه ان
ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الاصحاب اختلاف
المذاهب في الاحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فانها
ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد
لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل
كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى
بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لعدم احتياجهم كثيرا
من الظن مضافا الى ان تسارع الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا
بل واكثر متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعف اولهما وقوة الثاني **قانون**
اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان امكن الجمع بينهما
بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعويه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما
صادقان بمعنى انه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح
بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ انه ضعيف لجواز اطلاع
الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيته
في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رأيته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع الى المرجحات
كالكثرة والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي ورواية
والاعدلية



في شأنه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا
يعني داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف
الرواية لا يلتفت اليه فيرجح الى الاكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وان جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا تعارض
الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب والا فقولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر
والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود
بن الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث
يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا
ان لم يكافئه نصوصية كلام الشيخ وكذلك الشيخ في تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابرهيم بن سليمان وغيره
والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مط وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب
الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف كان والمزكون لم يلقوا اصحاب الائمة
وانما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه او فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية
من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق او كونه
موافقا مثل ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة
النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فان النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن بزيع ان ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع
وذكر بعد ذلك كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان
يكون مثل العلامة ره مقلدا لمن تقدمه وكذلك من تقدمه لمن تقدمه فانهم قلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشتهار كسلمان
وابي ذر او من جهة المزكين اللذين عاشر الراوي مع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر
او من الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين ان يقول الصدوق مثلا
او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه
احد من علماء الرجال قلت ان اشتراط العدالة في الراوي اما للاجماع او للآية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه لقبول الخبر من
حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما
الآية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان
المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا سائر الادلة على فرض تسليمها لبيان
امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم ايضا وكذلك الكلام في اثبات العدالة فاي مانع من الاعتماد على هذا
الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن المجوز للعمل به كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي
حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة ره للسند ولم يحصل
ظن اقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا او غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه **تنبيه** اعلم ان القول في المزكي والجارح
هو القول في الادلة المتعارضة فكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك
لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار
واما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل ان يزكي عدلان في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور

خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده
مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة
اخرى ايض وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل اذ اكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ايض ولا تم العمل
على ما ادى اليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكى للرجل المعين انما هو في تزكيته واما في السند
المعين فغي في ذلك نفي كون الرجل هو الرجل الذي دار فيه العدالة او الجرح هذا كله اذا تعين الرجل او السند واما اذا قال حدثني
عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد
لعدم امكان الفحص عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في غير ما وقع
الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر والمستمع عارفين باسباب
الجرح والتعديل متفقين في الراى او مقلدين لمجتهد واحد اذ لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل وفي هذا البلد موجودة
في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا
وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه
الجرح المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه
كالمجهول انتهى وهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا
نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد
او عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد والمتعدد كما لا يخفى **قانون** اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم
ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين العامة والخاصة فقيل
بالقبول مط وقيل بعدمه مط وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير
والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه ابن الغضائري الى ابنه احمد ايض والثاني لاحد قولي العلامة في نهج
والثالث قوله الاخر وذهب الشيخ الى قبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مط والا فيشترط ان لا يكون له معارض
من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق في الوقف والاقوى هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يرد انه على
تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع تثبت اجمالي
اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايض ولا ريب ان ذلك
يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن ابي
عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة
معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه ولما ذكروا ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظراؤه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى والحماد بن
وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه اقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا ينحصر في الصحيح وخبر العدل بل
المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بنفسه واما من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية
فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان امثالها صحيحة في الاصطلاح
والواسطة عادل واحتج المثبت مط بوجوه اقويها امران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل له لانه

لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه اولا انه انما يتم فيما لو اسقط الواسطة
لا ما ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد
بذلك ما يظهر من كلام الصدوق في اول من لا يحضره الفقيه حيث قال ان دابه في هذا الكتاب ليس داب المصنفين
والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب للعدالة فيتعين قبوله وفيه مع انه لا يتم في
صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلا او موثوقا بصدقه وهو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى
بناء على ما مر تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه
بان الظاهر ان العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل له
المفيد لصدقه ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار فالانصاف
ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في مقام بيان
الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مط بما مرت الاشارة
اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير
ايض فان عدالة الواسطة ان ثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة مجهول العين وان علم ذلك من استقراء مراسيله و
الاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ لما ذكره اخيرا
بعمل الطائفة على المراسيل مط اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجة فيه على الاطلاق
**قانون** لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب بعض العامة الى المنع عنه مط وبعضهم
في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا ينقص الترجمة
عن افادة المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يضر اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا له في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم
بان الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم واسرار لا يصل اليها عقول البشر وهو غير واضح اذ المتشابه اذا
اقترن بقرينة تدل السامع على المراد فلا يضر نقله بالمعنى فانه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا يضر تغييره
وان لم يقترن بقرينة فحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء
والجلاء بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو اريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة الوسائط وادى
معنى ادى اليه اجتهاده بملاحظة سائر الاخبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متشابهة بالنسبة الى السامع
ايض والحكمة اقتضت ذلك والحكمة اقتضت ان يوصل الى المراد بالاجتهاد والفحص فح لا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه
وتعقيبه بالتفسير الذي فهم وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسئلة اخرى ذكروها بعنوان آخر وسنشير اليها اللهم الا
ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه مبين بالذات للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ
المتشابه وان عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق
بين اقسام الدلالات مثل ما لو حصل من المشترك مع القرينة او من اللفظ الآحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة
النص والظاهر ايض بل واقسام الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فاذا ذكر
الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم
الراوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهم وكذا في النص والظاهر
مثلا اذا قال الامام تم لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات

العصر فهو مختص بمريد ايصلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الامر بين اللفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لركعتي المسافر واقل
منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشا ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق افردت في هذه المسئلة عن
الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشا كليهما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشا
وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح انه من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت فيصدق على هذا انه يدرك وقت الصلوتين و
ان لم يدرك وقت الثلث والاربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات المتواردة على مصداق واحد
مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادنى
غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه واما ضبط مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب اثبات
اشتراطه اذ الظاهر ان المعصوم انما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ودفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق
الوقايع التي دعتهم الى السؤال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يتكلمون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا انهم يتكلمون على
معنى خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم
مخاطبه لا كل مخاطب هكذا افتعل المطلوب بعبارة اخرى اذا كان المخاطب المعيا فطنا ذكيا لا مانع منه وكذلك نقله ابسط
واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا ان ذلك هو الطريقة
المعهودة في العرف والعادة من لدن ادم الى زماننا هذا والشارع ايضا بناؤه في المحاورات على طريقة العرف والعادة
هو افهام المراد من دون اعتبار خصوصية لفظ وانه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي الى العجمي باللسان العجمية وكذا
الناقل من المجتهد الى اهله وعيالهم والاخبار الواردة عنهم عليهم السلام منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية
له في تغيير المراد بقرينة جلالة شان الراوي وجواب الامام عليه السلام وقوله عليه السلام ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ
الينا فانه كذب ولا يخفى ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذا لوازم المفهوم فيصدق ان لكل معاني اللفظ فاذا اراد
ان ينقل عن الامام انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام عليه السلام خافوا الله واجتنبوا عما نهيكم الله عنه من الشرك و
الفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق
على ذلك انه نقل المعاني كلام الامام بل وكذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع اشكال فيه لحصول الغفلة وجود و
التمرد بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه نقل قصة الواحدة بعبارات مختلفة
ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان يقال لم يقع باحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا
الطور الغريب والاسلوب العجيب منحصر في القران الذي هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار
فان تتبعها يفيد ان ذلك كان طريقة اصحاب النبي والائمة صلوات الله عليهم اجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب
اختلال المقصود واستحالة المعنى سيما مع كثرة الطبقات وتطاول الازمنة وتغيير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان
بل العلماء في فهم الالفاظ واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك
معارض بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ان اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب
من المحال بل هو محال عادة نعم نتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا انهم كانوا
يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك يندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله عليه السلام نضر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم اداها
كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداؤه كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا

نقل المعصوم في العرف والعادة

ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا ومنع الدلالة على وجوب التادية ثالثا بلفظه لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد اداء المعنى كما هو معنى اللفظ كما لا يخفى
ان هذا الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى كما نضر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله وفي رواية
الى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد
واما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله
فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة
اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فان فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اولى وكما ان مقتضى الظاهر العمل عليه
فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر انه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا الظهور
عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب به ان مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غايته
الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن **خاتمة** فيها مباحث **الاول** اصطلح
المتاخرون من اصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها
بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضر الشذوذ
حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا بعلة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها الا الماهر كالارسال فيما ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس واعتبار عدم كونه معللا ايضا
مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم بالامامي العدل الثقة فان ظاهر هذا
التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل اعني ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف وقد وصف
بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند اخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل
واما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كانوا اماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا او بعضا مع
توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان
رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند
منحصرا في الامامي الممدوح بدون التوثيق وغير الامامي الموثق ففي لحوقه بايهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثق والحسن لان
السند يتبع في التوصيف اخس رجاله كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى
بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح تسميته ما هيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده
الى هذا الرجل متصفا بصفات الرجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال على ذلك صحيحة ابن ابي عمير
عن رجل عن الصادق عليه السلام ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام تصحيح السند
الى الرجل المعين واما قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين
احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة
محذوفة من السند للاختصار جامعة لاوصاف رجال الصحيح السند مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن العلان
ولا ما قبله متصفا بها ويثمر ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على
اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخرين ايضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع
فيه شرائط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذا الحسن اذا افاد مدحه التثبت الاجمالي واما الضعيف
فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا وهو حجة سيما اذا كان الاشتهار بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به

في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة منها الدالة على أن من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه
وان لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب مناهج الاحكام وغيره ثم ان نسبة
هذا الاصطلاح الى المتاخرين لان قدماء الاصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد
بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربعمائة او تكرره في اصل او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده
في اصل احد من الجماعة الذين اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على
تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل برواياتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده الشيخ في كتاب العدة او
وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق وكتابي يونس بن عبد الرحمن
والفضل بن شاذان المعروضين على العسكري او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها
ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا
الاصطلاح جرى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتاخرين وقد اشار
الى هذه الطريقة للقدماء وبينها شيخنا البهائي في مشرق الشمسين ثم قال ما حاصله ان الباعث للمتاخرين على عدولهم عن طريقة
القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الازمنة بينهم وبين صدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة
والجائرين من اهل الضلال والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في
هذا الزمان فالتبست الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغيرها وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا الى قانون
يتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة اقول ولا يتم ذلك
الا بعد ملاحظة ان التوثيق والتعديل ايضا كان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا والظاهر انه كان كذلك كما
يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه وغيرهما فالظاهر ان القدماء ايضا
كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتاخرين ايضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون
التصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك يجوز منهم اعتمادا
على القرائن او غفلة والعمدة انهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على
مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتاخرين من اصحابنا الحصر
المثبت الموجب لظن الصدق وبغيرهما ايضا من اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان
التوثيق واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الاجازة
فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون
ذلك توثيقا الى كثير من المتاخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة عليهم السلام لما قيل انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء
عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كاحمد بن محمد بن عيسى ومنها ان يروي عنه الذين فيهم قيل انهم لا يروون الا
عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن ابي عمير وذهب جماعة من المتاخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية وممن
منهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن اسمعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل الصحيح
فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي او الفقيه لما ذكر في اولهما وما وجد في كليهما فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار
فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن رجل او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا
يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم سليم الجنبة ان اريد سليم

الحديث

الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهائنا او فاضل دين او اصدق من فلان اذا كان المفضل عليه جليلا
ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على مثل توثيق ابن نمير ومن ضارعه ايضا ومنها رواية الثقة عن رهط او عن غير
واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا ومنها ان يقول الثقة حدثني الثقة ومنها ان
يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة والصحة
وكذا استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم اسند عنه يعني سمع منه
الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة
ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وان اكتفي بالتعديل الصريح في
العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول باشتراط العدلين في التزكية
وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه **الثاني** انهم ذكروا للخبر اقساما اخر باعتبارات شتى
كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وان كان
وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض قطع
بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده بنقل كل راو عن فوقه سواء رفع الى المعصوم كان او وقف
على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده
ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي
الاسناد وهو القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والاخبار والاظهر
انه متصل كما عليه الاكثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وامن التدليس ومنها المدرج وهو ان يدرج في الحديث كلام بعض
الرواة فيظن انه منه ومنها المشهور وهو الشايع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة
مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد بروايته
واحد او غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم او غريب المتن
خاصة بان ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الاول وبالشهرة في طرفه
الاخر ومنها المصحف وهو ما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية
والزاء المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثر مذكور في الكتب الموضوعة لغريب الحديث كالنهاية لابن الاثير و
الفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء كان رواته ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه
اما في المتن كان يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر او في السند كان يرويه احدهم من اثنين والاخر من ثلثة سواء كان في الوسط او في الاخر
ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا
فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد عن محمد او بالآباء نحو فلان عن ابيه فلان عن ابيه عن فلان وغير ذلك
كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة واخذ الشعر وغير ذلك فان اتصل السند كله الى المعصوم فتام والا فبحسبه وهذه المذكورات
مما يشترك فيه اصول الانواع الاربعة واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في
حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد
يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره من لم يدركه او لم يلقه
من دون واسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتاخرين

والا فقد عرفت ان بعض المراسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم

واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سئلته عن كذا فقال كذا فان كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر

حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان ظاهر حال اصحاب الائمة عليهم السلام انهم لا يسئلون الا عنهم والذي صار

سببا للاضمار اما التقية او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا عن فلان قال كذا

وسئلته عن كذا فقال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر الاعتماد على القرائن والعدالة في

اشخاص الرواة ومنها المدلس كان يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني

فهو كذب وهكذا ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان

كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية اما بالسند كان

يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تميز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان خروجه عن الايمن علامة الحيض

كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الاخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير

كل الطريق او بعض رجاله لير غب فيه وهو مردود الا اذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم **الثالث**

لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية الحديث ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلاها السماع واللفظ

ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا او اسمعني او شافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لاحتمال كون السماع ح بواسطة وان كان

خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي والاطلاق الامر

والنهي على ما فهم بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك

بصيغة المجهول او من السنة كذا او قول الصحابي كنا نفعل كذا وامثال ذلك فهي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهة القرائن

واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعت او

حدثني واخبرني ان قصد الشيخ سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلانا وانا اسمع وعلل الشهيد ره كونه اعلى بان الشيخ

اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديته ولانه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسفيره الى الله والاخذ عنه كالاخذ منه ولان النبي صلى الله عليه وآله

اخبر الناس اولا واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته صلى الله عليه وآله اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى قلبا وشغل القلب

وتوزع الفكر الى القاري اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لابي عبد الله يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم

فاضجر ولا اقوى قال فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن آخره حديثا ومن وسطه حديثا ولعل قراءة هذه الاحاديث مع التجريد يدل على اولويته

من قرائة الراوي والامر بها انما هو في موضع الضجر وعدم القوة ودلالة الصحيحة على مدعاه تامل ظاهر ثم دونه القرائة على الشيخ مع اقراره به وتصريحه

بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكون السكوت مع توجهه اليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة او اكراه

او خوف وانضمام القرائن بالرضاء كافيا وعبارته قرات على فلان وقرئ عليه وانا اسمع او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه بدون قوله

قراءة عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا اياه

محتجا بانها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قرائة عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فيسد

باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك

اما بتشخص الكتاب كقوله اجزت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ

او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية والعمل بسبب الاجازة وعبارته الشايعة انبانا وانبانا ويجوز حدثنا

واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ

والاجازة على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه وهذا على اقسام الاجازة والثاني

اجازة معين بغير معين كان يقول اجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته الثالث اجازة غير معين بمعين كقوله

اجزت التهذيب لكل الطلبة او لاهل زماني الرابع اجازة غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس

اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة انما تظهر في صحة الاصل الخاص المعين وحصول

الاعتماد عليه او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها

نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام في قراءة

الشيخ والقرائة عليه ايضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل المناولة وهي اما مقرونة

بالاجازة او خالية عنها فالاول هو ان يدفع كتابا او يقول هذا سماعي او روايتي عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته

عني ولا اشكال في جواز روايته والثاني ان يناوله الكتاب مقتصرا على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز

الرواية عنه بذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه لغائب او حاضر بخطه او باذن لثقة ان يكتبه او كتب ان فلان

سماعي فان انضم ذلك بالاجازة وكتب فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والا

من الشرط وان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان او اخبرنا

او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان له او لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك

بل يقول وجدت او قرات بخط فلان وفي جواز العمل به قولان **المطلب الثاني** في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة

كقوله لكن الشان في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول اما افعال الطبيعة كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل

مباح له ولنا بلا اشكال وذلك اذا لم يلحقه بالجبلية واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة واكل الزبيب على الريق مثلا فانها

تندرج في الاقسام الاتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبايع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى اصالة عدم التشريع

والى انه بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسته عليه السلام للاستراحة وهي ثابتة من فعله ع و

بعض العامة زعم انه انما فعلها بعد ان بدن وحمل اللحم فتوهم انه للجبلة ومنها دخوله من ثنية كداء وخروجه من ثنية كداء فهل ذلك

لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الاخير وتعريسه لما بلغ

ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام

فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم

والزيادة على اربع في النكاح الدائم واما غيرهما فاما ان لا نعلم وجهه وقصده من الوجوب او الندب او غيرهما او نعلم وجهه وعلى

الاول فاما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى الثاني فيتردد فعله

لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لا سيما الرصد والمحرم عنهم عندنا فهذه اقسام ثلثة وهذا كله

لم يكن فعله بيانا للمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا او يستحب مط او يباح او يجب التوقف

فيه اقوال اقويها القول الثاني لنا اصالة البرائة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بالكثرة

الراجح في افعالهم ولان ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب ايضا فيستحب ولان ذلك مقتضى عمومات

ما دل على حسن التاسي بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقويها الايات الامرة باتباعه

مثل قوله فاتبعوه وفيه ان المتابعة والتاسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لانه فعله ففعل ما فعله بقصد

الندب بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة عنه لابقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بارادة

الطلب الراجح سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص اجماعا مع انه اذا ابقي الاتباع
على معناه الحقيقي وهو الاتيان بالفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغة
الامر انما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا اجمال اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني وجه الاستدلال انه
انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد
لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة
حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه اسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض انه من لم
تكن فيه اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب
عنه مما تقدم فان التاسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مط والقدح في عموم اسوة
في مقام الجواب مما لا كرامة فيه لارجاعه الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا
الرسول وما آتيكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج واضح فان الطاعة
موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالمأتي القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا وغاية
ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر واين هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط ففيه مع
انه لا يتم لاجل احتمال كون ما فعله من خصائصه ولا دليل على وجوبه بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف براءة
الذمة على العمل وهو اول الكلام وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف
والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحة
والمتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا الى ان احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت اليه فان الغالب
موافقة النبي ص والائمة ع لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم انه واجب
عليه او مندوب او غيره ولم يعلم انه من خصائصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم
الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات وآخر الى انكار ذلك كله لنا الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في
المسئلة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف
قول المنكر مطلقا فيه ايضا اظهر وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التاسي واما المفصل فلا
دليل له يعتد به وقد استدل على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم
لما رواه ام سلمة عن فعله ع والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله ع نظرا الى ان وجه الاول معلوم
فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه ص كان يجعله غسل الجنابة ويترتب
عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في الترك هو حكمه في الفعل ومما يتفرع على هذا التاسي به ص في التباعد
عن الناس عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان معرفة وجه فعله ع اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعلته
بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر يدل على الوجوب او امر يدل على الرجوع او امر بندب والتمثيل لذلك بقوله تعالى
اذا حللتم فاصطادوا وهما نبوهم سهو لعموم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القرائن كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند
التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة على الاباحة اليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب

**قانون** اذا وقع الفعل بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر وجهه حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون
الفعل بيانا واقسام ما يدل على بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخليته وما علم



عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر
دخوله في البيان وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بل مثل الطهارة لصلوته المبينة اذا كان فعلها في حالة توضأ قبلها للصلوة
اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل خارجي وكذا الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة
والبطوء الغير المعتد بها عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من اعضاء
الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد
محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط فالظاهر عدم
فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي
بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذا غسل الوجه من الاعلى وكذا اليد وكذا المسح من
الاعلى فان كل ذلك مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء يصدق مع الفعل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد
من الماهية هنا مما يشك في انه هل هو بمجرد الاتفاق لانه فرد من ماهية الغسل او انه معتبر وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال المجمل
على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها انه من الواجبات او المندوبات كالسورة في الصلوة ففيه الاشكال المتقدم
في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزئية والوجوب باصالة عدمهما ام لا وقد بينا ان التحقيق امكان جريان
الاصل في ماهية العبادات كنفس الاحكام الشرعية وانه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل
خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر ان الاقوى في امثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل
الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت ان التحقيق فيها الاستحباب لحسن التاسي واما الاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من ان
اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب من ان الاشتغال
بازيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به لشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر ان مقتضى
ما ذكره الشهيد ره من حمل الافعال المترددة في كونها من افعال الجبلة والعادة او الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب
لا غير لعدم الدليل على ما فوقه

**قانون** تصرف المعصوم اما بالامامة كالجهاد والتصرف في بيت المال او بالقضاء كرفع النزاع
بين الخصمين بالبينة واليمين او الاقرار او علمه او بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد
يشتبه بين القضاء والفتوى كقوله ع لهند زوجة ابي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت اليه ص وقالت
ان ابا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاص للمسلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء
فلا يجوز الاخذ الا بقضاء قاض قال الشهيد ره في عد لا ريب ان حمله على الافتاء اولى لان تصرفه ع بالتبليغ اغلب والحمل على الغالب اولى
من النادر وقد يشتبه بين التصرف بالامامة والفتوى كقوله ع من احيى ارضا ميتة فهي له فعلى الاول كما هو قول الاكثر لا يجوز
الاحياء الا باذن الامام وعلى الثاني يجوز كما ذهب اليه بعض اصحابنا ويرد عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه
كالسابق فلا يشترط الاذن واجاب عنه الشهيد ره بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل

**قانون**
الحق ان نبينا ص قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الانبياء وقيل لم يكن متعبدا بشيء وقيل كان متعبدا
بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل بشريعة نوح وقيل بابرهيم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل
بالوقف لنا ان ضرورة ديننا يقتضي افضليته عن كل الانبياء وفيما ذكروه يلزم تقديم المفضول وهو قبيح ولانه لو كان كذا
لكان اما بالوحي او بالتعلم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والموافقة لا يقتضي المتابعة واما الثاني فلو ثبت لاشتهر وتواتر
به لشاع ولم يعاشر اهل الكتاب ولم ياخذ منهم شيئا والافعال العادة تقتضي نقله ولا من كتبهم لانه كان اميا لا يقرء ولا يكتب

مع ما روى الخاصة والعامة انه قال كنت نبيا وآدم بين الماء والطين وايضا كون عيسى في المهد نبيا ويحيى في الصبي دون نبينا ص الى اربعين ينافي افضليته وكما بطلان القول بعدم تعبده بشيء فاوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه اسوء حالا من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعله من الاعمال والحج في الاخبار واما بعد البعثة فالحق ايضا انه لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس لنفس المتابعة واختلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الايات لنا ما تقدم من الادلة وان هو الا وحي يوحى وان شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسئلة ولا يتمسك بالاديان السابقة وجاء عن التورية برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود واظهار دعله واما الايات فمثل قوله تع ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم وبهديهم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فهي محمولة على اصول العقايد والا فلم يجر النسخ سيما مع ملاحظة قوله تع ومن يرغب عن ملة ابرهيم الا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو اصول العقايد والا فاديانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات **فائدة** اذا ثبت بطريق صحيح امر من الشرايع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه ام لا مثل ان يذكر في القرآن او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تع في شان يحيى انه كان سيدا وحصورا ونحو ذلك اختلف الاصوليون فيه على قولين والاقوى انه ان فهم انه تع او حجته نقل ذلك على طريق المدح لهذه الامة ايضا وبحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم والا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجة مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو وهم بل التحقيق انه بالوجوه والاعتبارات وان كان لا يمنع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الا مع قابلية المحل ويتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على حجية العبادة على التزويج بالاية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة خشبة فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تع خذ بيدك ضغثا الاية والضغث هو الشماريخ القائمة على الساق الواحد المسمى بالعثكال قال في تمهيد القواعد هذا الحكم مروي عندنا في اليمين بشروط خاصة وفي الحد وكذلك لا مط ومنها الاحتجاج بقوله تع ولمن جاء به حمل بعير وانا به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تع وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص ان لم نضم اليها قوله تع وذلك دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا ينسخ **قانون** تقرير المعصوم حجة وهو لمن يفعل بحضوره فعلا او اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز ان لم يمنعه مانع من خوف او تقية او سبق منعه عليه ومعلومية عدم الفايدة في المنع ونحو ذلك من المصالح واشاعه التي تكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم وان التقرير على الحرام حرام لكونه اعانة على الاثم فالظاهر من السكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر واما ما ينقل فالحجة كما روى ان بعض الصحابة قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله ص فلا نغتسل الجواز ان يخفى فعل ذلك على النبي فلا يكون سكوته عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابة او اكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول ص لانا نمنع اذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه او عن جماعة يمكن ان يخفى حالهم على النبي **ايقاظ** قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الرؤيا حجة لما ورد من ان من رآه فقد رآه وان الشيطان لا يتمثل به ورد بانه فرع ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه رآه فلا يتم الاطلاق ولجيب بانه راى احد رسول الله ص في المنام في زمان مولانا الرضا ع فقال هو رسول الله ص من رآه فقد رآه ومن المعلوم ان الرائي لم يره ص وبيد فعه ان كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا نرى بصورته اظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد حيث راى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله عليها والحسنين معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجائت في يومه والدة السيد المرتضى والرضي بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه وكيف كان فالاعتماد مشكل سيما اذا خالف الاحكام الشرعية الواصلة الينا مع ان ترك الاعتماد ط وفي الصحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا ع قال ان رسول الله ص كان اذا اصبح قال لاصحابه هل من مبشرات يعني الرؤيا وقد صعدنا روايات اخر

تم المجلد الاول من محمد قوانين الاحكام ... تم المجلد الاول بعون الله ... شهر ... سنة ... حرره اقل الطلاب ... خليفة بن ... في الحجة ... علي الله ... غفر ...

بسم الله الرحمن الرحيم

# المجلد الثاني من مجلد كتاب القوانين المحكمة

**المقصد الرابع** في الادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينتقل من العلم بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام يذكر في طي قوانين منها ما يحكم العقل من دون واسطة خطاب الشرع ومنها ما يحكم بواسطة خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات **قانون** معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به كوجوب قضاء الدين ورد الوديعة وحرمة الظلم واستحباب الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع انه كما ثبت عندنا معاشر الامامية وفاقا لاكثر العقلاء من ارباب الديانات وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم بالادلة القاطعة والبراهين الساطعة بل الضرورة الوجدانية التي لا يعارضها شبهة وريبة ان العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله الذم كذلك وان لم يظهر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والقبح في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها بحسب نفس الامر فقد يدرك في شيء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم وانهما مما يستحق بهما عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب منا الفعل والترك بلسان العقل فكما ان الرسول الظاهر مبين احكام الله تع وما موريه ومنهياته فكذلك العقل مبين بعضها فمن حكم عقله بوجود المبدأ الحكيم القادر العدل الصانع العالم فيحكم بانه يجازي العبد القوي بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب وكذا لو ودع الله امانة عند عبد من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غاية الاحتياج بسبب رده اليه ويجازي العبد القوي الرفيع بر افته على العبد الضعيف المحتاج بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا برد الوديعة ولم يكن الظلم وترك الرد مخالفة له لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه فان القبح الذاتي يكفي فيه محض استحقاق الذم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا ورد الوديعة واجب شرعا وما توهمه بعض المتاخرين تبعا لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم لا ترتب الثواب والعقاب ايضا الذي هو لازم حكم الشرع فلم يدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو منبي على الغفلة عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل انما هو الذي ذكروه في مبحث ادراك العقل الحسن والقبح قبالا للاشاعرة المنكرين لذلك وقد عرفت ان العقل يحكم بازيد من ذلك ايضا مع ان المستفاد من الاخبار الواردة في العقل والجهل ايضا هو ذلك وانه مما يثاب ويعاقب وانه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك مع انه يمكن ان يقال بعد اثبات ان لكل امر من الامور حكما من الله بالضرورة والاخبار وثبت من الاخبار انها موجودة عند المعصومين وان لم يصل الينا كلها ان كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد ان يكون من جملة ما نهى الله تع عنه وما يدرك حسنه لا بد ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بادراك الحسن والقبح بلا تامل في توقفه على شرط او زمان او مكان او مع تقييده بشيء من المذكورات فيحكم بان الشرع ايضا حكم بتركه لانه تع لا يامر بالقبيح ولا ينهى عن الحسن بل انه يامر بالعدل والاحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يقال ان الثواب والعقاب انما يترتبان على الاطاعة والمخالفة لا غير والاطاعة والمخالفة لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا خطاب فلا اطاعة ولا ثواب ولا عقاب وفيه انه لا نحصر الاطاعة والمخالفة في موافقة

الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل بل هما موافقة طلب الشارع ومخالفته وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظير ذلك

انه لله تعالى اذا كلف نبيه بواسطة الهام من دون نزول وحي من جبرئيل واتيان كلام وامثلة خفي انه اطاع الله جزما فان العقل فيما نظير

الالهام فيه والقول بان الفقد الثابت من الادلة انما يجوز اتباعه ويجب متابعته هو ما حصل القطع او الظن من قول المعصوم

او فعله او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرؤيا اذا راى احد احدا من المعصومين

وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهري اذ من يدعي حكم العقل بوجوب رد الوديعة وحرمة الظلم يدعي القطع

بان الله خاطبه بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل مع اليقين فان كان ولا بد

من المناقشة فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد

ولا يرد هذا على من ادعى ذلك اذ لم يدل دليل على امتناعه ان لم يسلم البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدع فكيف نكذبه نعم لا

نمنع تفاوت الافهام في ذلك وندرة المواضع التي يستقل العقل بادراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم راسا ولا يرد نقضا

على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف بمؤدى فهمه قطعيا كان او ظنيا ومعذور في خطائه ثم ان معنى قولهم ان العقل والشرع

متطابقان فكلما حكم به الشرع فقد حكم به العقل وبالعكس ان كلما حكم فيه الشرع بحكم لو اطلع العقل على الوجه الذي دعا الشارع

الى تعيين الحكم الخاص في ذلك الشيء لحكم العقل موافقا له وذلك لان الحكيم لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح والترجيح بلا مرجح

قبيح والترجيح بلا مرجح محال فتعيين الوجوب مثلا للصلوة والزكوة وتعيين الحرمة للخمر والخنزير انما كان لجهة مرجحة لذلك من

حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك الجهة علة تامة لاختيار ذلك الحكم اما بذاتها او مع ملاحظة قيد من

زمان او مكان او غيرهما فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلة على ما هي علة للحكم فيه مثل ما حكم به لسان الشرع وما توهم

انه قد لا يكون في اصل الفعل رجحان لكنه يامر به امتحانا للعبد فهو لا ينافي ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة وان لم يكن في

نفس المامور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالامر محض الامتحان مثل حكاية ابرهيم ع فالمصلحة انما هي في الامتحان لا في الذبح

مع ان لا اختيار امر مخصوص للامتحان ايضا دون امر اخر جهة مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الترجيح بلا مرجح في اختيار ذلك

الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها لا يدل على عدمه وبالجملة العقل تابع لما افاده الشارع فاذا اطلع على طلب الفعل من حيث

هو هذا الفعل يحكم بحسن طلبه كذلك واذا اطلع على طلبه من حيث الامتحان وهكذا واما العكس اعني كلما حكم به العقل فقد حكم به

الشرع فيتصور له تقريران احدهما ان ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما

من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العقل دل على انه مطلوب للشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله او مبغوضه ومكروهه ونحن

مكلفون بتركه ويثيبنا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانيهما ان ما حكم العقل بانه مراد الله ومطلوب ومراد منا فعله

او تركه بعنوان الالزام او غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الاحكام وهو مخزون عند اهله من المعصومين وذلك مبني على

الاعتقاد بان كل حكم شيء ورد عن الله على النبي ص وبلغنا اكثرها وبقي بعضها مخزونا عند اهلها لاجل مصلحة يرونها

فذلك الحكم العقلي كاشف عن ان ما هو مخزون من الحكم عند اهله في شان هذا الذي ادرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل

من الاحكام والاظهر هو التقرير الاول وبالجملة لا وجه لما مر من الاشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق

عليه عند اصحابنا فانهم يصرحون في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العقل ثم يذكرون في اقسام الادلة

العقلية ما يستقل به العقل كقضاء الدين ورد الوديعة والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف

على الله وتفسيرهم اللطف بما يقرب من الطاعة ويبعد عن المعصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل وانزال الكتب وليس معنى

ذلك الا ان العقل يدرك الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدل ورد الامانة وينهاهم عن الظلم والفساد وان

الصدق

الصدق والتواضع والسخاء والعفو حسن وان الكذب والكبر والبخل والنفاق قبيح وامثال ذلك فاللطف انما هو لتعاضد العقل

بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجة وقد اورد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوه من الاعتراض سخيفة لا يليق كثير

منها بالذكر اعرضنا عنها واقويها امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانها تدل على نفي التعذيب الا

بعد بعث الرسول وتبليغه فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمته واجبا شرعيا وحراما شرعيا بل هو اباحة شرعية وورد بان

الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعله العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق وفعلية الجزاء واعترض عليه بان

الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجزم بعدمه لاخباره تعالى بذلك فلا يجوز فلا وجوب وفيه

ان هذا مناقشة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب فعله الثواب من حيث هو اطاعة وتركه العقاب

من حيث هو مخالفة واخبار الله تعالى بنفي التعذيب اباحة للفعل فلا اطاعة ولا مخالفة ولا وجوب ولا حرمة وقد ظهر دفعه مما مر

ان العقل يحكم بان الله تعالى امرنا بالفعل ونهانا فيحصل الاطاعة والمخالفة ولا ينحصران في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته

ودلالة نفي التعذيب على الاباحة فيه منع ظ وعلى القول بكون جميع الاحكام مخزونا عند اهله والانفصال عن ادراك العقل الى

ما هو الموجود عند اهله فصدق الاطاعة والمخالفة اظهر فيصدق بعث الرسول ح وحصول التبليغ منه في هذا الحكم ايضا

فثبت الحكم الشرعي بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب وما قيل في دفعه من ان المراد ببعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي

لا مثل هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر سابقه من حكم العقل فهو بعيد جدا الا ترى انا نثبت كثيرا من احكام الله

بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتبليغ تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كاشف عن راي المعصوم وحكمه المعلوم اجمالا

قبل العلم بالاجماع تفصيلا وليس بكاشف عن قوله التفصيلي وحال استخراج العقل الحكم حال استخراج اتفاق العلماء له

فالتحقيق في الجواب عن الاية انها من قبيل قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة ولا يكلف الله نفسا

الا ما اتيها ولا تكليف الا بعد البيان ونحو ذلك ولما كان اغلب التكاليف الشرعية مما لا يستقل به العقل فاكتفى في الاية

بذكر الرسول فالمراد حقيقة والله يعلم وما كنا معذبين حتى نتم الحجة ولا ريب انه مع ادراك العقل الحجة تمام او نقول ان الرسول

اعم من الرسول الباطن كما ورد ان الله تعالى حجتين حجة في الباطن وهو العقل وحجة في الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة

وفيه الف كلام فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقل ولو نوقش في ادراك العقل بالاستقلال فانما هو كلام

في الدليل وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض انا ندعي استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف بمقتضى فهمه فاذا جزم

بشيء فهو المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاؤه فهو معذور كما هو معذور في خطاء ظنونه بل استقلاله في بعض الامور بديهي

لا يقبل التشكيك ومنعه مكابرة ولقد اغرب بعضهم حيث سلم ذلك في المعارف والعقايد لما دل عليه اطلاقات الاخبار

الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل حال الفترة ايضا بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على

العذاب واللعنة على الظلم والكذب وغيرهما فيه ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلا يرجع الى التعذيب على الاعمال

فان الاعتقادات ليست باختيارية بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدماتها والتخلية واندراج النظر بمجرد احتمال تركه

مظنة الضرر ودفع الضرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعية وتسليم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في

المحرمات الشرعية ورد الوديعة والدين في واجباتها فهذا التحكم بارد بل ترجيح المرجوح وثانيها الاخبار التي دلت على ان لا

التكليف الا بعد بعث الرسل ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حي عن بينة وعلى ان على الله تعالى بيان ما يصلح الناس

وما يفسد وعلى انه لا يخلو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يفسدهم وعلى ان الله تعالى يحتج على العباد بما اتيهم

وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا وانزل اليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصيام الحديث ولا يخفى ضعف الاستدلال

بها ويظهر الجواب عنهما مما قدمنا فان المراد من بعث الرسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد ادراك العقل مستقلا فانه تحصيل
الحاصل نعم هو لطف وتاييد وتاكيد كموعظة الواعظين في التكاليف السمعية التي صار كثير منها من ضروريات الدين مع ان
البينة اعم من الشرع والتعليل يفيد انحصار البينة في الشرع وهو لا يتم الا فيما لا يدركه العقل سلمنا الدلالة لكنها مخصصة
بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرسول فقد بين الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل
وتعريف المصالح والمفاسد ينحصر في المعصوم اذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقل به العقل واما الرواية الاخيرة
فهي على خلاف مطلب المورد ادل اذ الظلم والاثم وعرفهم هو ما ارشدهم العقل اليه اذ المذكور في الخبر من اوامر الكتاب ونواهيه
هو مثل الصلوة والصيام مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بمجموع الامرين من الاتيان
والتعريف وارسال الرسل واما مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل ما لم يرد فيه نص فهو مباح وان ادرك
العقل قبحه كما توهم بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد اما من تخصيص كلمة شيء او تعميم النهي بحيث يشمل مناهي العقل وقد
ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال به وجهين الاول ان الرواية من باب الخبر لا الانشاء ومعناها ان كل شيء لم يرد من الشارع
منع فيه ولم يصل الينا فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظورا عند العقل استنادا الى منع ادراك العقل العلة المقتضية
لحكم الشرع فيبنى على اصالة البراءة حتى يصل النهي فدل الخبر على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمته شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه
والثاني انها انشاء لحكم ما لم يرد فيه نهي ومعناها ان حكم كل ما لم يرد فيه نهي هو الاباحة وان ادرك العقل قبحه وانت خبير
بان المعنى الاول ايضا انشاء للحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وانه حرام شرعي مثلا اذا صدر عن الامام فلا يريد به بيان
الاصطلاح وانه لا يجوز اطلاق الحرام الشرعي عليه في الاصطلاح بل وظيفته بيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي فاذا
لم يكن حراما فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري للمكلف هو الاباحة نظرا الى
اصل البراءة حتى يصل النهي لا ان حكمه الاباحة في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم ما لم يصل حكمه هو الاباحة
النفس الامرية فقط قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الاباحة الواقعية لانه لا يصح جعله مغيا بغاية وبعد بلوغه كلمة حتى وان
اريد ان المكلف لا بد له ان يبني على هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري فيرجع الى الاول وليس معنى اخر
فالتحقيق ان المعتبر في الدلالة هو الظاهر لا التاويل وقوله مطلق مساو لقوله مباح ولما كان العقل يحكم بقبح اباحة القبيح
فما يدركه عقولنا انه قبيح لا يجوز ان يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ومنع ادراك العقل لعلة القبح قد عرفت
فساده وان كان اسماعا على فرض ادراكه فنخصص الحديث بما لا يدركه العقول او نعمم النهي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه
العقول ايضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة اذ القبيح النفس الامري قبيح في نفس الامر وله خاصية ذاتية توجب تاثيرا كالسم ولا
ريب ان في جملة ما لم يرد فيه نص ولم يصل الى المكلف بعد مقابح فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قدمنا
لك في مباحث الاخبار في مقام بيان ان الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وان لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك
مجال لهذا البحث فراجع ثمة ومما يوافق هذا الخبر من رخصة تعاطي ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه وترخيصه اخذ
اللحوم والجلود من سوق المسلمين وترخيصه كل طعام اهل الكتاب من غير اللحوم ونحو ذلك وهي في غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد
فان الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات فتاثير الاشياء تابع لتلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان
والامكنة وحال العلم والجهل وغيرهما وقد يتدارك تاثير السمية بترياق الاتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال
بحكم الله الظاهري وثالثها ان اصحابنا والمعتزلة قالوا ان التكليف فيما يستقل به العقل لطف بمعنى ان انضمام التكليف
الشرعي بالتكليف العقلي بمعنى تواردهما معا لطف كما ان مطلق التكليف السمعي لطف فيما لا يستقل به العقل والعقاب

بدون

بدون اللطف قبيح فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فيه اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل
لطف ممنوع اذ كثير من الالطاف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا لطف في المندوبات العقلية او مؤكدة للواجبات العقلية
وقد يكتفى في باب اللطف بالتكليف السمعي لا بما يستقل به العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير اليه قوله تع ان الصلوة تنهى عن الفحشاء
والمنكر ووجوب كل الالطاف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدون اللطف قبيح مع عدم شيء من الالطاف فسلمناه
لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكاليف العقلية وانتفاء القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية مدفوع في
ذلك ثم اذ البلاء والمرض والموت وامثال ذلك وكاف سائر التكاليف السمعية كلها لطف مع انا نقول ان بعث الانبياء
ونصب الاوصياء وانزال الكتب من الالطاف البالغة وصدق قائم النبي بمتابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف
في التقريب بالتبعيد ولا حاجة الى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فقوله فلا يجوز العقاب اه ان اراد عدم نص اصلا
فعلى فرض تسليم اصل المسئلة نسلمه ولكن النص على لزوم متابعة العقل موجود وان اراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل
فلزومه ممنوع وكذا عدم جواز العقاب حينئذ ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكم ما يستقل بادراكه العقل وانه دليل الشرع انما كان مبنيا على
القول بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلية واكثر العقلاء وحكمهم بادراكه انما هو على طريق الايجاب
الجزئي فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق النافع والكذب الضار وبعضها بالنظر كقبح الصدق
الضار وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدرك العقل فيه شيئا والاشاعرة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب
الكلي ثم انهم بعد التنزل والمماشاة ناظروا مع القائلين به في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالتنفس في الهواء وشرب
الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كشم الطيب واكل الفاكهة وقالوا ان العقل لا يدرك فيها
شيئا واختلف القائلون بالتحسين والتقبيح فوافقهم بعضهم وذهب اخرون الى الحظر وتوقف بعضهم وذهب الاكثرون
الى ان العقل يدرك اباحتها فيكون دليلا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو المسلم عند كل القائلين بالتحسين
والتقبيح العقليين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة وليس عندهم شيء مباح عقلي كان متفقا عليه بينهم
اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك في المصلحة والمفسدة بان لا يكون في شيء منهما
مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشم الطيب من الخلافيات بينهم فاي شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة
بالاتفاق فما لا منفعة فيه اصلا مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ لا حكم للعقل فيها
عند الكل ولذلك عقدوا مسئلة التنزيل فيما يشتمل على منفعة ما وهو من ضروريات العيش يحكم العقل بالرخصة فيها
اتفاقا بل بوجوبها لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا المنافي لغرض الخالق من خلقه ولذلك لم يختلف فيه القائلون
بادراك الحسن والقبح للعقل ومما ذكرنا ظهر ما في كلام الفاضل الجواد ره حيث قال الاشياء الغير الضرورية عند المعتزلة
قسمان ما يدرك العقل حسنها او قبحها وينقسم الى الاحكام الخمسة الى ان قال وما لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولكنها
مما ينتفع به كشم الطيب واكل الفاكهة مثلا فهذا قبل ورود الشرع مما اختلف في حكمها الى اخر ما ذكره وتبعه في هذه الغفلة
بعض الافاضل ممن تاخر عنه ايضا والمختار قول الاكثر من الحكم بالاباحة لانها منفعة خالية عن امارة المفسدة العاجلة والاجلة
والاذن من الله تع شانه في التصرف معلوم عقلا لان ما يتصور من جانبه من المانع انما هو التضرر وهو منتف قطعا كالاستظلال
بحائط الغير والاستضائة بنوره والتنعم بناره حيث لا يوجب المذكورات ضررا على احد فيكون حسنا بمعنى ان للفاعل القادر
ان يفعله ولا يستحق عليه ذما واحتمال حصول المفسدة في الواقع وان لم نعلمها كما نشاهد وجودها في بعضها بعد كشف
الشرع مثل حرمة الغناء والفقاع الغير المسكر وامثال ذلك لا يوجب حصول تزلزل في ادراك العقل لان هذا الاحتمال

هو الفاضل المازندراني

الذي لا منشأ له ولا امارة عليه قبل ورود الشرع مما لا يعتد به عند العقلاء كما نرى انهم يلومون من التحرز عن الجلوس تحت الحائط المحكم البنيان الذي لا ميل فيه ويلحقون بجوز المضروح بظن اصحاب الجنون والسوداء مع ان هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسدة في ترك الفعل ايض وهو يستلزم التكليف بالمحال والمانع هنا ايض لا يتشبث الا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه فكانه نفي احتمال مفسدة اخرى ايض وقد عرفت انه فاسد مع انه حرمة مطلق التصرف في مال الغير غير معلوم عقلا ولا نقلا وكذا مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج ثم ان الفاضل الجواد بعد ما استدل على مختاره بمثل ما ذكرنا قال لكن بقي شيء وهو ان الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع انه مما لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه ويمكن الجواب عن ذلك بان العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر الى خصوصياتها ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة الى الجميع ويمكن ان يجاب ايض عن ذلك بان المراد ان العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداء ومجردة عن ملاحظة شيء اخر ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر الى الدليل انتهى اقول والغفلة التي حصلت له اولا هو الذي اورد عليه الاشكال وتفطن له لكن الجوابين الذين ذكرهما لا ينفعانه في شيء لامكان ان يق شم الورد منفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن يعني لا حرج في فعله ولا يستحق به الذم فهو حسن فقد علم بالخصوص من ذلك واما الجواب الثاني فيظهر بطلانه مما مر من عدم انحصار مدركات العقل في الضروريات وقد يوجه كلامه بان مراده ان النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه او قبحه بدليل مختص به وان ادرك حسنه من دليل عام يجري في الكل مثال الثاني ما تقدم وهو قوله شم الورد منفعة ماذون فيها اه ومثال الاول ان يق شم الورد فيه المنفعة الفلانية يعني مثل تطرية الدماغ وكل ما هو كذلك فهو حسن وفيه ان هذا القياس في المباح لا ينتج الا مع انضمام كونه ماذونا فيه وبعد ضم كونه ماذونا فيه لا فرق بين النفع الخاص والنفع العام وان اراد من النفع الخاص هو ما يوجد في غير المباح مثل ان يق في رد الوديعة جهة حسن خاص وهو حفظ العرض وكلما هو كذلك فهو حسن بخلاف شم الورد لانه لا يق فيه ان شم الورد موجب لمنفعة ماذون فيها وكل ما هو كذلك فحسن فهو مع انه غير ملائم للسياق من ذكر النفع وتعميمه وتخصيصه لا يحكي طائلا الا انه لا معنى لجعل احدهما موضع النزاع دون الاخر مع صحة القياس وانتاجه وربما يدفع اصل الاشكال بانه لا منافاة بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا وبين حكمه عليه مع ملاحظة وصف الجهالة يعني ان حكم العقل بحسن شم الورد واكل الفاكهة انما هو مع ملاحظة انهما مجهولا الحكم واما مع قطع النظر عن كونهما مجهولي الحكم فلا حكم للعقل فيهما وفيه ايض ان حكم المبيح بالاباحة ليس من جهة انه مجهول الحكم عند العقل بل لانه يحكم بانه منفعة ماذون فيها وحكم الحاظر بالحظر ايض ليس من جهة انه مجهول الحكم بل لانه يزعم انه تصرف في مال الغير وهو حرام فكيف يجعل محل النزاع مجهول الحكم مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم فان قيل ان ذلك مقتضى دليلهم نظرا الى ظاهر الحال واغماضا عن الاحتمال فقد يتبدل الحكم بظهور خلافه كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة فيظهر الخلاف ويعلم ان الحكم السابق انما كان حكما لمجهول الحكم قلنا هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومة عند الناظرين فكثيرا ما يقام البرهان على المطالب وقد يدعى بداهته ثم يظهر خلافه وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقلي الذي هو مقتضى البرهان حكم ذلك الشيء من حيث انه مجهول الحكم بل تكليف الناظر في كل وقت مع التخلية التامة هو ما يصل اليه نظره سواء صادف الواقع ام لا نعم هذا الكلام يجري فيما لا نص فيه من الاحكام التي لا مسرح للعقل فيها اصلا مثل وجوب غسل الجمعة مثلا فان حكمه قبل ثبوته من الشرع من حيث هو مجهول عدم الوجوب لا مع قطع النظر عنه واين هو من الحكم بالاباحة فح يمكن ان يق ان للاشياء قبل العلم باحكامها تفصيلا حكم عقلي من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وان لم يكن العقل مستقلا بادراك احكامها مع قطع النظر عن الجهالة وكل ذلك صدر من الغفلة التي اشرنا اليها وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربما يورد هنا من الاشكال من لزوم تسبيع الاحكام لزيادة الاباحة الظاهرية والحظر الظاهري على الاحكام الخمسة اذ ادلة القائلين بهما لا يفيد الا الاباحة والحظر ما لم يظهر

مفسدة او رخصة فانه لا يمكن نفي الاحتمال العقلي راسا سيما مع ملاحظة ما ورد في الشرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرة مثل الغناء وشرب الفقاع الغير المسكر ونحوهما فربما يكون في الشيء مفسدة ذاتية لا يدركها العقل ثم يكشف عنه الشرع اذ ذلك اشكال سار في جميع الاحكام ولا اختصاص له فيما نحن فيه بل بجميع المطالب المستدل عليها والمبيح والحاظر لا يريدان اثبات الا الاباحة والحظر الظاهريين بل يثبتان الاباحة والحظر النفس الامريين كما هو مقتضى دليلهما نعم قد يتضح هذا الاشكال اذا استدل على هذا المطلب بمثل قولهم ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي ويمكن ان يق فيه ايض انه مباح لمن لم يطلع على النهي في نفس الامر وحرام على من اطلع عليه في نفس الامر لا انه لغير المطلع مباح ظاهرا او حرام واقعا نظير ذلك ما بيناه في الواجب المشروط بالنسبة الى الواجد للشرط والفاقد كما بيناه مرارا ثم قد ظهر لك ان الاقوال في المسئلة اربعة الاباحة وهو مذهب الاكثرين من اصحابنا والمعتزلة البصرية والحظر وهو مذهب بعض اصحابنا والمعتزلة البغدادية والوقف وهو مذهب المفيد من اصحابنا وبعض العامة وذهب الاشاعرة الى انه لا حكم لها والمراد بالوقف انا نجزم بان هناك حكما ولم نعلم انه اباحة او تحريم والفرق بين المتوقف والحاظر انه يجزم بالحرمة فيكف عنه لاجل الحرمة والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع في الحرام بقي الكلام في معنى قبل الشرع والمراد به قبل وصول الشرع اليه سواء كان ذلك في زمان الفترة او في وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس او مانع او نحو ذلك ولا ينافي ذلك عدم خلو زمان من الازمنة عن نبي او وصي او حافظ للشريعة على اصولنا ولا ما ورد بان جميع الاحكام صدر عن الله تع وهو مخزون عند اهله فان من المعاين المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان الاحكام تدريجي نعم بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهر لنا حرمة بعض الاشياء التي لم يدرك عقولنا حرمتها ووجوب بعض اخر كذلك فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التتبع التام كما في كل ما لا نص فيه فانه لا يجوز التمسك باصل البرائة او لا حتى يحصل الظن بعدم المعارض كما سيجيء انشاء الله ثم ان القول بان كل ما فيه منفعة خالية عن المضرة قبل ورود الشرع مما يستقل بحكمه العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان الدليل على ذلك يفيد القطع كما في قبح الظلم والعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلا للشرع بالخصوص ودعوى قطعيته من حيث عدم كون التصرف في مال الغير نافعا وان كان يمكن لكن دعوى عدم مضرة مفسدة اخرى محتملة فيه بعنوان القطع فيما ينفعنا اليوم يعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ونصب الاوصياء من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذ المفروض ان كثيرا مما يشتمل على المنفعة الخالية عن المضرة في عقولنا قد نهى عنها الشارع وصار ذلك كاشفا عن قبح واقعي ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهي ان يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به فالاعتماد اذا اما باستصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي ص وورود الشرع في الجملة او باستصحاب عدم ورود النهي بذلك او بالظن الحاصل بملاحظة محض انه منفعة خالية عن مضرة لا مؤاخذة فيه وكيف كان فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه ظني فكيف يق انها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يق لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص في الظن وذلك من جزئياته فمن هذه الجهة يصير من جملة ما يستقل به العقل ومن ذلك ظهر ان ما يق ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعي عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل ووجوب رد الوديعة وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم ثمرات هذا الاصل واي فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل اذ ما يستفاد من الشرع في هذا الباب لا يفيد الا ظنا والتمسك به بدون دليل قاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن المستفاد من الاستصحاب وغيره ايض من الادلة العقلية وبعد ملاحظة هذا المعنى واندراج المذكورات في افراد ظن المجتهد فيعاضدها الادلة الشرعية ايض من الايات والاخبار في اصل الاباحة والاستصحاب وغيرهما كما سنشير اليها في مواضعها

انتهى نعم هذا ولكن اثبات حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفادة الاحكام الفرعية وهي الموضوع
لعلم اصول الفقه والمرجع في استنباط المسائل الفقهية بل هو شبيه المسائل الكلامية كما ستشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد
نعم يمكن ان يتعلق ظن المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة فقد يحصل من الادلة العقلية
واذا حصل الظن له فيحصل الظن بالضرر بمخالفته فيلزم اتباعه ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب وغيره ايضا فحاصل الكلام
في هذا المقام ان الدليل العقلي اما حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كرد الوديعة او حرمته كذلك كالظلم او استحبابه
كذلك كالاحسان وهكذا ومن جملتها حكمه بالاباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول بها او حكمه بعنوان
الظن به مثل ان العقل يحكم حكما راجحا ببقاء ما كان على ما كان عند عروض الشك في زواله وبان ما ثبت يدوم الى ان يحصل
الرافع فاذا ظن ببقاء الحرمة السابقة او الوجوب السابق حصولها بسبب في الان السابق فيظن الضرر بمخالفة الحالتين
السابقتين ويحكم بعد ملاحظة ان دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالتين السابقتين واجبة فهذا هو
الحائز بين الادلة التي تفيد الظن للمجتهد اذ بعضها يفيد الظن من جهة انه كلام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة انه حكم العقل
ولو كان حكما ظنيا ومن هذا يظهر الكلام في الحكم باباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع ايضا لحصول الظن من جهة
العقل فالعقل اما يحكم في الموضوعات الخاصة صريحا قطعيا كالعدل والظلم مطلقا وشم الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشرع
واما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ويندرج تحته نفي وجوب الوضوء على من فقد الماء والصوم على من لم يقدر
عليه وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة
اذا لم يثبت الحكم بنص او عقل قاطع وهذا هو الاصل المعبر عنه بالبرائة الاصلية بل وكذا حكمه الظاهري كما سنبينه وهو
ما تنازع فيه الفريقان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيجيء في اصل البرائة والظاهر ان العقل ايضا يحكم برفع التكليف فيه
واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالمظنون بقاؤه اذا كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل او حس او شرع ثم يجب العمل عليه
استنادا الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ايضا مما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب وكذلك الامر في
استصحاب الاباحة فيما يدرك العقل اباحته فان المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الاباحة بمثل ما ثبت فيما لا
نص فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء فهذا حاصل الكلام في مبادئ الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل واما غير هذه الثلثة
المذكورة مما ذكروها مثل ان عدم الدليل دليل العدم والاخذ بالاقل عند عدم الدليل على الاكثر وغيرهما فيرجع اليها
كما سيظهر لك في المباحث الاتية انتهى **قانون** من جملة الادلة العقلية اصالة البراءة وربما يقال لها اصالة
النفي والاصل يطلق في مصطلحهم على معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح وهو هنا قابل
لثلثة منها الاول استصحاب البرائة السابقة في حال الصغر والجنون او حالة علم فيها عدم اشتغال الذمة بشيء مثل البرائة
عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبة في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الان الذي شك فيه
باشتغال الذمة وهذا الاطلاق انما يناسب بالنسبة الى ما شك في تحريمه او وجوبه لان اشتغال الذمة لا يكون الا
بالتكليف والتكليف منحصر فيهما فالتمسك باصل البرائة بهذا المعنى انما يصح في مقابل دعوى الحرمة او الوجوب والثاني ان
القاعدة المستفادة من العقل والنقل ان لا تكليف الا بعد البيان او وصول البيان الينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع
فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه والثالث ان الراجح عند العقل برائة الذمة ان جعلنا
الراجح من معاني الاصل اعم من المتيقن والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من المعنيين الاولين اصلا براسه ودليلا
على حدة واصالة البرائة دليلا ثالثا والاول هو ما يسمونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيجيء الكلام فيه والثاني

هو الاصل

هو الاصل المتفق عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل على العدم فجعل اصالة البرائة قسما على حدة مشكل نعم هو نوع خاص
من هذا الاصل كما ان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الاقل نوع من اصل البرائة وذلك
لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البرائة مختص بقسمين منها ويمكن الفرق بوجه اخر وهو ان يقال ان ذلك الاصل
ناظر الى اثبات الاحكام الشرعية ونفيها للموضوعات العامة من حيث انها احكام شرعية وهي ناظرة الى تعلقها بخصوص ذمة احاد
المكلفين والحاصل ان نفس البرائة الثابتة لا يمكن ان تصير من الادلة الشرعية بمعنى ان تثبت حكما شرعيا فنفس عدم
الوجوب او عدم الحرمة من جهتها الى الشارع فيتحقق حكم الشارع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا في الواقع او في ظننا اذ غايته الامر
عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلا اما نفيه فلا نعم يمكن اثبات الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيه لزوم تكليف
ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناطا للحكم الشرعي كما مر في البحث الاول ويوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي التحريم او
الوجوب مثلا لنفس البرائة لا يقتضي ان يكون ذلك ناشيا من البرائة بل انما هو من باب التوافق الاتفاقي وربما قيل ان وهكذا
عند التحقيق حال استصحاب النفي بل الاثبات ايضا في موضع طرأت فيه حالة لم يعلم شمول الحكم الاول لها ايضا لانهما ليسا
امارة على شيء ولا يثبت بهما حكم بل يحصل بهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما الا ان حكم الشارع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت
بهما اولا وفيه نظر اذ غاية الامر ان الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان في
هذا ايضا حكم منه في الان الثاني ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول او من جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى
ذلك الاخبار نفي الغير ايضا فلاحظها وكيف كان فاصل البرائة بالمعنيين الذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعا للمسئلة التي
نحن على صدد بيانها والحق انه بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار اكثر العلماء
وذهب جماعة الى التوقف ولزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البرائة اما فيما يستقل العقل بالحكم باباحته قبل وصول
الشرع كشم الورد واكل الفاكهة اولا والثاني اما ورد فيه نص متعارض او لم يرد فيه نص اصلا فالاباحة في القسم الاول
انما يثبت بالعقل وفائدة التمسك باصل البرائة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما
سبق ان حكم العقل بالاباحة لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كامنة لا يظهر الا ببيان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر
فلا بد لمن يدعيه من اثباته فالتمسك باصل البرائة حقيقة انما هو لاجل نفي ذلك لا لاثبات الاباحة العقلية واما ما لا يستقل
العقل بالحكم باباحته كالتكفير حال الصلوة مثلا او عدم وضع الانف على الارض حال السجود فاصل البرائة ينفي الحرمة في الاول
لو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فيبقى الفعل في الاول والترك في الثاني مسكوتا عنه عند العقل لا انهما ليسا كشم الورد
واكل الفاكهة ولكن يلزم البقاء على مقتضى البرائة الاصلية وان لم يحكم العقل بالرخصة فيه او نقول يتم الحكم بالاباحة بالشرع
مثل قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي كما انه يمكن في القسم الاول ايضا اثبات الاباحة بالشرع بامثال ذلك ايضا وما ذكرنا من
الحصر في اثباته بالعقل انما كان مضافا الى اصل البرائة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصان متعارضان
وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات ثم ان المحقق ره بعد اختياره حجية اصل البرائة في كتاب الاصول خصها في المعتبر بما
يعم به البلوى وتوجيهه ان العادة تقتضي بانه لو كان حكم من الشارع فيما يعم به البلوى لنقل الينا فيحصل الظن من عدم الوجدان
بعدم الوجود بخلاف غير ما يعم به البلوى وهذا الكلام انما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها كما هو المحتاج اليه لنا لا الى
زمان صدر الشرع وتوجيهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي ص وكونها مخزونة عند الائمة ع وانه لم يبق شيء
الا وقد صدر حكمه ع ان مراد المحقق ره ان ما يعم به البلوى يحصل الظن بان الحكم الذي صدر فيه عنه ص انما هو الاباحة اما
بنص بحيرم ولكنه لكونه غير محتاج اليه لموافقته للاصل لم ينقل الينا واما بتقريره لما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يعم به

البلوى فانه يحتمل ان يكون حكمه الصادر عنهم مخالفا للاصل ولكن لم يصل الينا لعدم توفر الدواعي وانت خبير بانه انما يحسن
نكتة وعلة للحكم بالاباحة الشرعية وعدمه بالخصوص لكنه لا ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو
البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه وان المثمر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف
لا يصح الا بعد حصول البيان لا يتفاوت فيه الامران وبالجملة الحق والتحقيق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ الينا فيه
نص سواء كان مما يحتمل الوجوب والحرمة واقتصر الاخباريون على ما يحتمل الوجوب وفي الحرمة حكموا بلزوم التوقف في غيره و
مرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وان كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الاول وان فرض فيه انفكاكه عن النص الشرعي وحجية اصل
البراءة هو مذهب المجتهدين وما تراه في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ويقولون فيه
توقف او تردد او نحو ذلك فليس قولا بوجوب التوقف منهم او العمل عليه بل مرادهم بيان تعارض الامارات من الطرفين فيظهر
انه محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة بالنظر الى الدليل الخاص وان كان فتويهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الاصل
والتخيير وسنشير بعد ذلك الى ان اخبار التوقف ايضا تحمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالمجتهدون والاخباريون كلاهما
متوقفون في الحكم من حيث الخصوص ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها مجهول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة
الاصلية والاخباريون الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالاقوى والاظهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع
جماعة منهم الصدوق ره في اعتقاداته في باب الحظر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاشياء كلها مطلقة
حتى يرد في شيء منها نهي فظهر منه انه دين الامامية وعن المحقق ره انه قال ان اهل الشرايع كافة لا يخطئون من بادر الى تناول
شيء من المشتهيات سواء علم الاذن فيها من الشرع او لم يعلم ولا يوجبون عليه عند تناول شيء من الماكل ان يعلم التنصيص على
اباحته ويعذرونه في كثير من المحرمات اذا تناولها من غير علم ولو كانت محظورة لاسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الاذن انتهى و
ايضا يحكم العقل بعدم التكليف الا بعد البيان ويدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى
نبعث رسولا والمتبادر منه انا لا نعذبهم على ما يفعلون حتى نبلغهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ملاحظة ما سبق في البحث
الاول يظهر ان المراد الافعال التي لا حكم للعقل فيها بالامر والنهي او نقول ان الرسول اعم من الظاهر والباطن وعدم التعذيب
كناية عن انه ليس هناك ايجاب وتحريم حتى نبعث رسولا والا فيلزم انفكاك اللازم عن الملزوم والاخبار عن العفو عن المؤاخذة
عن جميع المحرمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم الغاء الايجاب والتحريم والعجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال
بالاية لاصل البراءة ودفع الاشكال الوارد من جهة الاية على الاحكام العقلية الالزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان نفي الايجاب
والتحريم من الشارع يستلزم الرخصة في الفعل والترك واحتمال ذلك للاحكام الثلثة الباقية لا يضر اذ المراد من اصل البراءة
نفي احد الحكمين سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب او الكراهة او الاباحة بالمعنى الاخص فان المراد ان الاصل برائة
الذمة عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدل عليهما الينا سواء وصل مطلق الرجحان والمرجوحية ام لا وقوله تعالى ليهلك من هلك
عن بينة والتقريب فيه يظهر مما تقدم وكذلك قوله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا ما اتيها وامثالها من الايات الدالة على عدم
المؤاخذة الا بعد البيان واما السنة فمثل ما رواه الصدوق في الفقيه في باب جواز القنوت بالفارسية عن الصادق ع كل شيء مطلق
حتى يرد فيه نهي ورواه الشيخ ايضا وفي رواية امر او نهي ودلالته ظاهرة فان المراد كل شيء مطلق عنانه غير مقيد بزجر
من الشارع بحيث لا يمكن تناوله فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشارع وحبسه بنهيه عنه والمراد من النهي
في حديث الصدوق اعم مما تضمنه الواجب من النهي عن الترك وحمل الرواية على استصحاب اطلاق الحكم الوارد من الشرع حتى يثبت
التقييد او على ما لا يحتمل التحريم فانه وفاقي او على ما يعم به البلوى لحصول الظن فيه كما مر او نحو ذلك من المحامل البعيدة تاويلات



بعيدة لا داعي الى ارتكابها الضعيف معارضاته كما سيظهر لك انشاء الله تعالى وما رواه الصدوق ره في التوحيد في الصحيح عن حريز عن
الصادق ع قال قال رسول الله ص رفع عن امتي تسعة الخطاء والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون وما اضطروا
اليه والحسد والطيرة والتفكر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفة ورواه في اوايل الفقيه ايضا فان رفع المؤاخذة عما لا
يعلمون ظاهر في الاباحة الشرعية وما رواه في الكافي في باب حجج الله على خلقه في الموثق عن ابي الحسن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله ع ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم فان المراد وضع تكليفه عنهم او وضع المؤاخذة وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة فلا وجه لتخصيصه
بمحتمل الوجوب الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة الدالة على عدم التكليف والمؤاخذة الا بعد العلم مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا
بجهالة فليس عليه شيء وقوله ص الناس في سعة مما لم يعلموا ونحوهما وقد يستدل بصحيحة عبد الله بن سنان ورواه في في نوادر
المعيشة عن الصادق ع قال كل شيء يكون فيه حرام وحلال فهو حلال لك ابدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه وفي الاستدلال به فيما
لا نص فيه فيما اشتبه حكمه الشرعي اشكال بل هو الظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم وبيانه ان المتصف بالحل والحرمة انما هو افعال المكلفين
فان جعلناها اعم من العقلي فيشمل مثل التنفس في الهواء الذي هو مما يضطر اليه الانسان اذ المراد بالحل في الرواية هو الرخصة لا
حصول الاباحة بالمعنى الاخص والا فيكون المقسم هو غير الاضطرارية لعدم انصراف الحلال شرعا اليها وقد ينسبان الى الاعيان
توسعا لكونها مشتملة على علة الحكم المتعلق بها وحكمته وفي الحقيقة المتصف بهما هو الفعل المتعلق بها ثم ان الفعل قد يتصف
بهما باعتبار المتعلق كحل اكل الخبز وحرمة اكل الميتة وقد يتصف بهما باعتبار الحال والوقت كالاكل على التخمة وان كان المتعلق
مباح الاكل بالذات ووقت الاحتياج وان كان حرام الاكل بالذات فما علم فيه المتعلق او الحال او الوقت وتعين كونه من افراده
فلا اشكال فيه وما جهل فيه المتعلق او الوقت فهو مورد هذه الرواية وامثالها فاللحم منه ما يحل اكله بالذات وبالوقت
والوقت والحال كاكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى في خلاء المعدة ومنه ما يحرم بسبب خلاف احد المذكورات
كلحم الخنزير او اكل الغنم المغصوب والجلال او غير المذكى او على التخمة فاذا علم المذكورات فلا اشكال واما لو جهل الحال فمقتضى
الرواية كونه حلالا حتى يعلم انه متصف بواحد من جهات الحرمة فالشاك في كونه على التخمة ام لا مثلا يحل له الاكل وكذلك اللحم
المشترى من السوق الذي لا يعلم انه مذكى او ميتة وهذا هو الشبهة في الموضوع اعني ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعي الشك في
انه داخل تحت احد القسمين اللذين علم حالهما بالدليل الشرعي فلو ارتفع الجهل وحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل
شرعي اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فهو ان يكون من جهة عدم الدليل اصلا لا في هذا الشيء ولا في شيء اخر
يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا او من جهة تعارض الدليلين وقد يوجه الرواية بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي
ليتم الاستدلال بها على اصالة البراءة فيما لا نص فيه وتقرير ان معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي تتصف بالحل والحرمة
وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمة اذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل والحرمة فهو لك حلال فخرج
ما لا يتصف بهما جميعا من الافعال الاضطرارية والاعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف وما علم انه حلال لا حرام فيه وحرام
لا حلال فيه وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبه حكمه
وكان محتملا لان يكون حلالا ولان يكون حراما فهو حلال سواء علم حكم لكلي فوقه او تحته بحيث لو فرض العلم باندراجه تحته
او تحققه في ضمنه لعلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء فيه الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسم الى هذين وتحكم
عليه باحدهما لا على التعيين ولا تدري المعين منهما فهو لك حلال فيقرح ان الرواية صادقة على اللحم المشترى من السوق المحتمل
للمذكى والميتة وعلى شرب التتن وعلى حلية لحم الحمير ان لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لانه يصدق على كل منهما انه شيء فيه حلال
وحرام عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسما للحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانه من جملة الافعال التي يكون

بعض انواعها او اصنافها حلالا و بعضها حراما واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم او كك وفيه نظر اذ هذا
التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية ايض بيانه ان خروج الاعيان التي لا يتعلق بها
فعل المكلف كالسماء وذات الباري تع مثلا انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشيء من الحل او الحرمة لا من جهة عدم اتصافها
بهما معا وعدم قابليتها الانقسامها اليهما وخروج الافعال الضرورية لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما
ايض شرعا وان كان يمكن اتصافه بهما جميعا لاجل انه فعل مكلف اختياري وكك خروج ما تعين حله او حرمته لانه لا يتصف
الا باحدهما فيلزم استعمال قوله ع فيه حلال وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن تعلق
الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيه اما في نفس الامر او عندنا وهذا
غير جائز مع انه لا معنى لاخراج المذكورات لان المراد بقوله فهو لك حلال ان مجهوله حلال ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى
يحتاج الى الاخراج مع انه لا معنى للاخراج ح واعتبار المفهوم المخالف لا يتاوبل السالبة المنتفية الموضوع وهو غير مفيد
فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهة الموضوع ايض قلت نعم ولكن نقول فائدة القيد هنا التنبيه على
ان القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ولما كان الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة واذهان
المكلفين متوجهة اليها فيحتاج الى التنبيه لتبادر اذهانهم الى احتمال الحرمة بخلاف مجهول الحكم اصلا فالتقييد هنا ليس
لاجل الاحتراز ولا لاعتبار مفهوم المخالف اهذا مع ان ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمالا آخر للفظ في المعنيين اذ قوله ع
حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه لا بد ان يكون المراد منه حتى تعرف من الادلة الشرعية الحرمة اذا اريد معرفة الحكم المشتبه وحتى
تعرف من الخارج من البينة او غيرها الحرمة اذا اريد معرفة الموضوع المشتبه فليتامل والحاصل ان الرواية مع قطع النظر
عن كل ذلك ايض ظاهرة فيما ذكرنا وهو المعنى المتبادر منها الى الاذهان الخالية ويؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لك
حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او
المملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امراة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا
حتى يستبين لك غير ذلك او يقوم به البينة فان التمثيل وان لم يكن مخصصا للعام ولكن في شمول العام لنفس الحكم تامل مع
ان قيام البينة ايض شاهد على ما ذكرنا سيما بعد التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا وتخصيص العام الثاني ليس
باولى من تخصيص الاول وايضا المتبادر من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب شبهة الموضوع وبالجملة فالظاهر
من الرواية ان كل شيء له نوعان او صنفان حكم الشارع في احدهما بالحل وفي الاخر بالحرمة فهو بمعنى مصداقه لك حلال وان لم
تعلم بانه فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز لك تناوله حتى تعرف الحرام بعينه يعني ان هذا العين حرام واعلم ان المتبادر
الظ من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقه على الفرد في اصطلاح
التخاطب لا كل ما يمكن فرضه من الاجناس البعيدة والافراد الفرضية وكك المعتبر في الكلي ما لوحظ في عنوان الحكم من الصفات
الممكنة له فعلى هذا لو حصل الشك في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال حتى
تعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقال ان الميتة من حيث انه ماكول والماكول منه حلال ومنه حرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام
اذ الماكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته بل هو اما اللحم والمذكى منه وكلامنا ليس على عنوان اللحم
كما هو العنوان في اللحم المشترى من السوق حتى يقال ان من اللحم ما هو حلال وما هو حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى
يقال انه حلال حتى تعرف انه من ايهما وكك مثال لحم البعير فان لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان او افراد وكذا
في معرفة لحم الحمير وهكذا فالمتبادر من قوله ع فهو لك حلال يعني ان المصداق الاولي المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق

من جهة العلم

على وامثلته حمامثله الصادق ع في الرواية واضحة ومما ذكرنا يظهر الكلام في التتن والصوت المشتبه بالغناء فان الكلي المتصور في التتن
ان جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبث فصدق الشرب عليه اولا مر وحرمة مطلق استعمال الخبيث مم ايض فلم يرد هذا الكلي
بين كليين فيبقى انه داخل تحت الجهالة بنفس الحكم الشرعي ومقتضى الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات
اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن الاظهر فيه ايض جهالة الحكم كما لا يخفى ثم مما ذكرنا ظهر لك ان الاصل
في شبهة الموضوع ايض اصالة البرائة والظاهر انه لا خلاف فيه من الاخباريين ووجهه ظاهر مما مر احتج القائلون بوجوب
بوجوب التوقف ايض بالآيات والاخبار اما الآيات فمثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة و
وامثالهما واما الاخبار فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى ع قال في جملتها ما لكم والقياس
انما هلك من هلك من قبلكم بالقياس ثم قال اذا جائكم ما تعلمون فقولوا به وان جائكم ما لا تعلمون فها واهوى بيده الى فيه
وفي الحسن عن هشام بن سالم قال قلت لابي عبد الله ع ما حق الله تع على خلقه فقال ان يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لا
يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد ادوا الى الله حقه وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار انه عرض على ابي عبد الله بعض خطب
ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت ثم قال ابو عبد الله ع لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه
والتثبت له والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تع فاسئلوا
اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار الكثيرة وهذه اوضحها دلالة واستدلوا ايض بحديث التثليث المشهور
بين الخاصة والعامة قال الصادق ع فيما رواه في ق عن عمر بن حنظلة قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك
فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات فهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاستدلال انه ليس الا احتمال
ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كك ومنها ما يحتمل الامرين اما لعدم بلوغ دليله الينا او للا
والاشتباه في الدليل فمن ترك الشبهات يعني جميعها نجى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي بجميعها ارتكب
المحرمات لوجوده فيها جزما والاخبار المعصومين ع او للعلم العادي بذلك او المراد مجاز المشارفة ان لم يحمل الشبهات على العموم
وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف على الشبهة والجواب عن الادلة الاولة القول بموجبها اذ نحن ايض نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه
بالخصوص والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث انا لا نعرف حكمه بالخصوص لا من حيث هو بالخصوص فنحن لا نحكم
فيما لا نص فيه الا بما علمنا من الكتاب والسنة والاجماع وهو اصالة البرائة فان قلت اخبار التوقف مطلقة ولا وجه
لتقييدها بما ذكرت بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت اولا انه من تتبع تلك
الاخبار يظهر له ان مرادهم ع من ذلك المنع عن العمل بالقياس ولا نطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى
مظانها من كتاب الكافي وغيره واكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب وسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس انما
يثبت حكم الجزئيات لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سندا او دلالة واعتضادا بالكتاب و
السنة والعقل والعمل بل الاجماع والموافقة للملة السمحة السهلة ونفي العسر والحرج والضرر فهي اولى بالتقييد والتاويل
فحاصل البحث انكم تقولون ان حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو اصالة
البرائة لتلك الاخبار والادلة وادلتنا اقوى فنطرح ادلتكم او نقول غاية الامر تساوي الطرفين فيرجع الى ما تعارض فيه
النصان ويجيء ان المختار فيه التخيير فيرجع الى اصالة البرائة ايض وثالثا ان دلالة تلك الاخبار على الوجوب ممنوعة بل الظ
من كلها او من ملاحظة مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا نمنعه بل نقول باستحباب الاحتياط والترك فيما يحتمل الحرمة والتوقف
في العمل والفتوى والعمل على الاحتياط ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها ادنى ملاحظة فانها مذكورة في سياق الوعظ والتزهيد

والترغيب في الخير والردع عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرام لا النهي والزجر الصريح في الحرمة وثانيا ان بما ذكرنا يحصل الجمع بين
الادلة جمعا قريبا لا يشمئز منه الافهام المستقيمة بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم فان حمل اخبار اصل البرائة على خلاف ظاهرها
مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يمكن جريانه في بعضها مثل قوله ع ايما امرء ركب امرا
بجهالة حيث ورد في لبس المخيط للاحرام وحكاية التزويج في العدة المذكورة في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج الآتية في حكم الاحتياط
وكذا حملها على التقية لاختلاف العامة في المسئلة وخامسا نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها
او الى اصحابهم وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرائط العمل باصل البرائة الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجيء وسادسا
يمكن ان يقال ان ذلك حكم ما لا نص فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكم الاباحة واما احاديث التثليث فالجواب عنها اما اولا
فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرام واذا وقع في الحرام الواقعي فهو يهلكه بالخاصية كالسم
المجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا ينفك عن فعل الحرام وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب
جميع الشبهات وهو غير محل النزاع بل النزاع في مطلق المشتبه وكل ما صدق عليه لا جميعها فلا يفيد ذلك ازيد من الكراهة كا
لنهي عن الصرف لخوف الوقوع في الربا وعن بيع الاكفان لخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان
مطلب المستدل اثبات المؤاخذة والعقاب الاخروي في ارتكاب ما لا نص فيه وهذا لا يدل عليه واما ثانيا فنقول ان ما لا نص فيه ليس
بشبهة للادلة المتقدمة غاية الامر ان يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا نعلم حكمه فحكمه الواضح
البين هو الحلية سيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كامنة لا نعلمها فارتكابها من جهة
الاعتماد على رخصة الشارع لعله ترياق لهذا السم الكامن فيه فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لا نص فيه من جهة جهالة
حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكل جهتان يستحب الاجتناب عنهما من جهة الخصوصية
ويجوز ارتكابها من جهة عموم الادلة فيما لا نعلم واما ثالثا فالعمل بهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه ايض والقول بان
اكل الفاكهة الغير المخصوصة حرام لهذا الحديث وكل مال العاشر لانه معيشته من العشور حلال اذا احتمل وجود الحلال فيه غريب
بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما مر من الادلة المبيحة لما لا نص فيه على الشبهة في موضوع الحكم وحمل
هذه على نفس الحكم كما ترى فكما يرد هذه الرواية نقضا علينا يرد عليهم ايض واما رابعا فعلى فرض دلالتها على الحرمة نحملها على
الاستحباب كما هو ظاهر سيما فيما ايض لكون ما ذكرناها من الادلة اقوى من جهات شتى كما مر فان قلت ان مقبولة عمر بن حنظلة التي
ذكر فيها هذا الحديث ذكر الص ع فيها اولا من جملة وجوه الترجيح بين الاخبار تقديم المشهور على الشاذ معللا بانه المجمع عليه والمجمع عليه
لا ريب فيه ثم قال وانما الامور ثلاثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى الله تع ورسوله ص قال رسول
الله ص حلال بين الى آخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تعليل الامام تقديم المجمع عليه بانه لا ريب فيه وبان
الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب رده الى الله ورسوله يدل على وجوب ترك الشبهة قلت استدلاله
ع بكلام رسول الله ص في هذا المقام ابداء للحكمة ووجه المنع عن اتباع الامر المشكل فان وجه منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الوقوع في
الحرام فاذا كان الوقوع في الحرام مع الجهل بها منشأ للمنع فمع معلومية الحق المجمع عليه وثبوت الحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكروها
فيكون هذا حراما وان لم نوجه المقام بذلك فلا بد ان نقول بعدم وجوب العمل بالمرجحات المذكورة في هذه المقبولة وان
العمل عليها يكون مستحبا وانتم لا تقولون به وان جعلتم المراد من الشبهات في قوله ص نظير الشاذ النادر فيما نحن فيه فنحن ايض نقول بحرمتها
فلا نزاع بيننا ولكن النزاع فيما كان في الاحتمالات او الامارات بالنسبة الى الشرع وما استدل عليه الص ع ليس كذلك واما خامسا
فلان الظ من بعض الروايات انه لا عقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الخزاز في كفاية النصوص على ما نقل عنه بسنده عن

الحسن ع

الحسن ع انه قال في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة
خذ منها ما يكفيك فان كان حلالا كنت قد زهدت فيها وان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب فالعتاب
يسير هذا الكلام فيما لا نص فيه واما الكلام فيما تعارض فيه النصان فالمختار فيه ايض اصالة البرائة عن تعيين احدهما والتخيير في
العمل بهما ايهما اراد وسيجيء الكلام فيه في باب التراجيح واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرفت حالها ايض في الجملة ونقول ههنا الظ
انه لا خلاف في اصالة البرائة فيها والاخباريون ايض وافقوا الاصوليين في ذلك وحملوا الادلة الدالة على اصل البرائة التي ذكرناها
فيما لا نص فيه على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلوا ما لا نص فيه من جملة ذلك
وقد عرفت بطلانه وكيف كان فالظ انه لا اشكال في ان الاصل في شبهة الموضوع الاباحة ولكن يستحب اجتنابها ويظهر من
الاخباريين دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث وقد اشرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نص
فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب في غاية الكثرة منها العمومات المتقدمة فيما لا نص فيه مثل صحيحة عبد الله بن سنان
المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة المستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه ويجيء
بعضها ايض ثم ان الاشتباه في الموضوع يتصور على وجوه احدها مجرد احتمال اتصاف الموضوع بالحرمة مثل احتمال طريان
الغصب على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش بل يتساوى احتماله مع احتمال عدمه والثاني ان يختلط الحلال والحرام
اختلاط مزج وشوب لا يتميزان عادة كاختلاط حبوب الحنطة واجزاء السمن والدبس والثالث ان يحصل العلم لك بان هذا
الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينا ولا يعلم انه هل هو او غيره وهو على قسمين الاول ان الامور المردد فيها محصورة
معدودة يمكن الاحاطة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرددا بين امور غير محصورة عادة بمعنى تعسر الاحاطة بها او بعددها
ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في حلية غير القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلفوا فيه فذهب
جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابه فقالوا يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليه بان الحكم بحلية
المجموع يستلزم الحكم بحلية ما هو حرام علينا قطعا وطهارة ما هو نجس جزما كالانائين المشتبهين والثوبين كذلك والدرهمين
اللذين احدهما غصب وان حكمنا بان احدهما نجس او حرام فهو ترجيح من غير مرجح شرعي وبان الحرمة والنجاسة تكليفان يجب امتثالهما
ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرق بين المحصور وغير المحصور ان ارتكاب جميع المحتملات ممكن عادة
في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او النجس بخلاف غير المحصور ولا يتحقق العلم فيه عادة لمكلف واحد باستعمال المحظور و
خصوص الجميع لمكلفين غير مضر لان كل مكلف يعلم نفسه واذ ليس فليس وذلك كواجدي المني في الثوب المشترك وبان الشبهة المحصورة
ليست بداخلة فيما لا يعلم حتى يشملها ادلة الاصل لان حرمة احدها او نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقينا لعموم اطيعوا الله
وغيره اقول والاقوى فيه ايض اصالة البرائة بمعنى انه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لا نحكم
بحلية المجموع ابدا حتى يلزم الحكم بحلية الحرام الواقعي اليقيني ولا نحكم بحلية احدهما بعينه او حرمته ليلزم التحكم بل نقول بحلية
الاستعمال ما لم يتحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزما لا بمعنى الحكم بانه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير
في الاستعمال اي منهما اراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب ابقاء ما هو مساو للحرام الواقعي او ازيد منه فان قلت
اذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعي فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدريج لعدم حصول العلم في كل مرتبة
من الاستعمالات والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت اولا نقول به اذ لا دليل عقلا و
شرعا يدل على الحرمة والعقاب ولا اجماع على بطلانه والقائل به موجود كما سنشير اليه وثانيا نقول كما ان ارتكاب الحرام الواقعي
المتيقن حرام فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام وتحريمه من هذه الجهة فارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب

الحرام الواقعي مقدمة لتحصيل اليقين بارتكابه ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمتين نعم يثبت اشتغال الذمة بحق الغير
وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ويترتب عليها آثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليتأمل وكيف كان فلا دليل
على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتم
الا بالاجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمته ونجاسة ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان اتصاف الاعيان
بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظة حال فعل المكلف وان الحكمة الباعثة للحكم كامنة في تلك الاعيان فالاعيان
وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة
اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا في صورة العلم هذا مع انه يرد على ذلك النقض بغير المحصور فان الحرام والنجس فيها ايضا
بعينه والتمسك بلزوم العسر والحرج لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع آثارهما بحيث يصير قاعدة كلية مثبتة
للحكم مطردا لان مقتضى ذلك الحكم بطهارة صحراء وسيع الفضاء الذي تنجس بعضه ولم يعلم محلها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج
الى مزاولتها ولا حرج على من لا يزاولها ولا يحتاج اليها في الاجتناب عنها وليس تطهير عضو منه اذا اتفق مباشرته عسرا وحرجا
كما لا يخفى وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين احدهما نجس حرجا عظيما كما لو احتاج الى لبس احدهما في السفر في ايام الشتاء ووقوع
المطر فان كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة وكذا الكلام في الاضطرار الى اكل الميتة وشرب الماء
النجس فان الاضطرار والعسر والحرج لا يوجب الحكم بالطهارة واما ما قد يتمسك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار
بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ودفع لا دفع لحكم ثابت فبينهما فرق واضح مع ان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار
والادلة موجودان والخاص انما يعارض العام لو قاومه والاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها نفي
نفي الحرج والعسر والحاصل ان التمسك بالعسر والحرج حيث استقل بالدلالة ايضا يوجب دوران الحكم مدار لزومهما بهما
والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلا ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره فاذا اضطر الى سرقة مال الغير لدفع
الجوع المهلك فعدم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمة بعوضه سيما اذا كان قادرا عليه واما الفرق بان ارتكاب
جميع المهلكات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره ففيه ان امكان ارتكاب الجميع لا
يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا وما ذكره من حكم واجدي
المني في الثوب المشترك يجري في الثوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بداخلة فيما لا
يعلم الى اخره فيعلم جوابه مما مر لان كون حرمة احدها بعينه او نجاسته بعينه بمعنى اتصافه في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرمة
او النجاسة لا يوجب اليقين باتصافه بالحرمة والنجاسة مضافا الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه
من باب المقدمة مع ان الاخبار المستفيضة وردت في حلية الشراء من العامل والسارق مثل صحيحة ابي عبيدة عن الباقر ع قال
سألته عن الرجل منا يشتري من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال
فقال ما الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه وصحيحة معوية بن وهب قال قلت
لابي عبد الله ع اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وصحيحة ابي بصير قال سألت احدهما عن شراء السرقة
والخيانة فقال لا الا ان يكون قد اختلط معه غيره واما السرقة بعينها فلا الا ان يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك
وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله ع وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويدل عليه
ايضا ما ورد من حلية ما يختلط بالحرام باخراج الخمس وهذا كله موافق للاصل الذي قررنا والاخبار العامة الدالة على عدم المؤاخذة
بدون العلم والمفيدة للاطلاق والرخصة حتى يرد فيه نهي وما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى

يعرف

يعرف الحرام بعينه والقول بان قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدمة للواجب اصل وخروج جوائز الظالم
والشراء من العامل والسارق بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يق قاعدة اصل البراءة الثابتة بالادلة العقلية والنقلية
يقتضي الحل خرجنا عن مقتضاها في الانائين المشتبهين والوطي في المشتبهة بالاجنبية ان كان اجماعيا وهو غير معلوم والقصاص
في المشتبه بمحرم الدم ونحوها بالدليل وبقي الباقي تحت الاصل مع انك قد عرفت بطلان كونه مقدمة للواجب لمنع الوجوب
ثم ان ههنا قولا اخر وهو ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص منه بالقرعة لما ورد من انها لكل امر مشكل وخصوص بعض الاخبار
مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد الرضا عن اخيه ابي الحسن الثالث حين سئله
يحيى بن اكثم عن مسائل فسئل عنها اخاه ع فاجابه فكان من جملة تلك المسائل انه سئله عن رجل اتى الى قطيع غنم فراى الراعي ينزو
على شاة منها فلما ابصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبح وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب ع ان عرفها ذبحها
واحرقها وان لم يعرفها قسم الغنم نصفين وساهم بينهما فاذا وقع على احد النصفين فقد نجا النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر
فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فايهما وقع السهم بها ذبحت واحرقت ونجى سائر الغنم والجواب عن العمومات في القرعة
انه لا اشكال فيما نحن فيه بعد ما عرفت من الادلة وعن خصوص الرواية بحملها على الاستحباب لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات
المتقدمة او يعمل بها بالخصوص في هذا المورد كما يق بالاجتناب في الانائين المشتبهين بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي ره
في الاربعين بعد ذكر هذه الرواية ان هذا الخبر يدل على ان الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلص عنه بالقرعة كما اختاره بعض الاصحاب
وهو مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل فيه القرعة وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة وقيل يجوز التصرف فيه
لجميع الا الاخير فان عند التصرف فيه يعلم انه اكل الحرام او وطي بالحرام وامثالهما وقيل يحل له الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة
اذا اشتبه عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا اقوى عقلا ونقلا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب
او العمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في سائر المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفصيل الكلام فيه
مقام اخر انتهى كلامه رفع مقامه ثم ان بعضهم اسند الى الاخباريين اقوالا اربعة فيما لا نص فيه التوقف وهو المشهور والحرمة ظاهرا
والحرمة واقعا ووجوب الاحتياط وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمة وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب
وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمة ظاهرا نظر الى افادة الاخبار الدالة على ترك الشبهات واخبار
التثليث حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا في الواقع بتقريب انها حكم الواقعة من حيث انها مجهولة لا من حيث هي والقائل
بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمة واقعا ولا يخفى ضعفهما بعد ما مر واما التوقف والاحتياط فلم اتحقق الفرق بين مودهما
وقال بعض المتاخرين ان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل للحرمة وحكم اخر من الاحكام الخمسة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل
للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر مورد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد سهى وغفل اقول
المراد بالتوقف هو السكوت عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الاذعان بالمطلوبية والمبغوضية والحاصل الاذعان بالجهل
ثم بعد ذلك فاما يحكم باصالة البراءة والرخصة او يحكم بلزوم الاحتياط فالقول بالتوقف لا ينفك عن احد القولين اما عن قول
المجتهدين فبان نحملها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث الخصوص كما اشرنا سابقا اليه وذكرنا ان ظاهر اخبار التوقف ايضا
المنع عن العمل بالقياس والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاص بالواقعة من جهة القياس ونحوه وهو لا ينافي الحكم
باصالة البراءة من جهة انها مجهول الحكم بالعموم لما مر من الادلة للمجتهدين واما عن قول الاخباريين فبان نحملها على ذلك ونقول ان
الحكم العام من حيث الجهالة هو الاحتياط اذ لا ثالث والمراد بالاحتياط هو الاخذ بما لا يحتمل الضرر او ما كان اقل ضررا سواء كان
فعلا او تركا كما هو المتبادر منه في العرف والشرع بل هو الظاهر من اهل اللغة وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره لا وجه له فالظ

ان كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل بوجوب التوقف يوجب الاحتياط
ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي ره قال في الوسائل باب وجوب التوقف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في
كل مسئلة نظرية لم يعلم حكمها بنص عنهم ع ثم ذكر في الباب اخبار التوقف والاحتياط وفي الباب ايضا مواضع دلالة على ما قلنا
ثم نقول المجتهدون والموجبون للاحتياط كلاهما متوقفون عن الحكم الخاص بالواقعة ونزاعهم في ان الحكم العام هل هو البراءة
الاصلية اولا او الاحتياط واما ما يتوهم من ان المراد من التوقف التوقف عن الافتاء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط
لان من اوجب الاحتياط يفتي بوجوب الاحتياط والاخذ بما لا يحتمل الضرر او يكون اقل ضررا الا ان الحكم الخاص للواقعة هو هذا و
الحاصل انه جعل التوقف والاحتياط قولين في المسئلة لا يرجع الى محصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف
بيان لجزء مطلب المخاطبين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة واما ادلتهم على وجوب الاحتياط فها انا اذكر
الكلام في الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضاعيفه فاقول قال المحقق ره في المعارج العمل بالاحتياط غير لازم وصار اخرون الى
وجوبه وقال اخرون مع اشتغال الذمة يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك اذا ولغ الكلب في الاناء فقد
نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة ام لابد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة ام لابد من ثلث غسلات احتج القائلون
بالاحتياط بقوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم ببرائتها الا بيقين ولا
يقين الا مع الاحتياط والجواب عن الحديث ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه لكن الزام المكلف
بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام بمشقة لم يدل الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية
مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح لا نم اشتغال
الذمة مط بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يق قد اجمعنا على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من
الحكم بالطهارة انتهى اقول قد عرفت عدم الاشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نص فيه وشبهة الموضوع للعقل و
النقل وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محله فالقول بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج ضعفه الى البيان ولعل القول به
مختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد وغيره فهو في غير ما لا نص فيه بل هو مما يثبت اشتغال
الذمة فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها فلاحظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة
كالشهيد ره في كثير من كلماته واما التفصيل فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمة فاقول لا ريب ان الاقوى بل المتعين
ان مع اشتغال الذمة بشيء لابد من حصول اليقين برفعه او الظن القائم مقامه للاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين
مثله والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كذلك فالرافع والمزيل ايضا لابد ان يكون كذلك وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا
التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر انه صلوة في نفس الامر خاصة فان الالفاظ وان كانت اسامي للامور
النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكننا معرفته لعدم توجه الخطاب الشفاهي الينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم
ظهوره فيه وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم
العسر والحرج المنفي في اكثرها مع انا قد اشرنا في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمة الشارع هو طريقة العرف فانهم يكتفون
بظاهر افهام المكلفين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطبين ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامري او شيئا اخر فانه مما لا يمكن
غالبا بل يؤدي الى التسلسل اذ اعادة الكلام في تفهيمه ايضا ربما يكون فيه ذلك المحذور مع انهم ع كثيرا ما راوا من المخاطبين
غفلتهم واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا انتم تذهبون الى كذا وهو كذا او مع ذلك فيكتفون بمجرد ظهور فهم المراد والظن



به ايضا فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه هو الصلوة مثل قوله ص صلوا كما رايتموني اصلي
او امكنهم معرفة انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر
حتى يق انا ايضا مشتركون معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخليته في العبادة يحصل
في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا رايت الادلة متعارضة في وجوب السورة في الصلوة
ولم يحصل لنا مرجح فالظن الاجتهادي يفيد التخيير عقلا ونقلا ولم يثبت علينا في تحصيل ماهية الصلوة والمعرفة بها
الا متابعة الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب واما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نص فيه الينا كما شك في مدخلية
شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والافعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة ويشك في مدخلية
تركها فيها فنقول ايضا الاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذمة عن التكليف به فيها اذ لم يثبت من
ادلة وجوب الصلوة الا هذا المقدار من الاجزاء والشرائط فان تكليفنا ليس الا تحصيل الظن بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال
ذمتنا بتحصيل ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل بالظن الاجتهادي ووجوب الاحتياط في اول الامر كلام سخيف وخيال
ركيك لا يذهب اليه الافهام المستقيمة كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان
الظن الاجتهادي حجة واشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظن من جهة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين
في الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صيرورة الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لاشتمال الصلوة على مسائل لا تحصى
لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشرنا اليه ثمة وما بعضه قطعي فليس جميعه بقطعي فالقول بان اشتغال الذمة بماهية
العبادة يوجب وجوب الاحتياط في اجزائها المشكوكة من غير نص ضعيف جدا فضلا عما شك فيه من جهة تعارض النصوص
نعم القول بان اشتغال الذمة يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءة يصح فيما لو شك في حصول الماهية الثابتة بالدليل
المفروغ عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنقض اليقين بالشك
ابدا وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت او في بعض اجزائها ما لم يدخل في اخر الى غير ذلك مما لا يحصى واما
ما ذكره المحقق من مثال الولوغ فالمفصل يقول ان الذمة مشغولة بوجوب تطهير الاناء ولا يحصل اليقين الا بالسبع وفيه
انه لم يثبت اشتغال الذمة في التطهير الا باحد الامرين او باقلهما لانه هو المتيقن الثبوت والمجمع على ثبوته وان لم يكن مجمعا
على مطهريته فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الاناء وهذا التكليف اختلف فيه الامارتان فاذا لم يترجح احديهما
على الاخر فنقول مقتضى الادلة التخيير وهو مقتضى اصل البراءة واما استصحاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهو ايضا
مستصحب يمكن ان يكون مؤيدا لاحدى الامارتين وهو امارة السبع وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمة بالتطهير المقتضي
لايجاب السبع فان التطهير تكليف جديد ورد فيه امارتان مستقلتان وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الاقل
ثم نقول الاصل براءة الذمة عن وجوب التطهير الا بما تيقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر منفي بالاصل وان كان
استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع وهذا هو مراد المحقق ره لان اشتغال الذمة بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى النجاسة
يقتضي ان يكون المطهر هو السبع لا غير فانه لا يقتضي الا وجوب حصول ما يرفع النجاسة في نفس الامر فلما امكن تحصيل العلم
بالرافع بالظن الاجتهادي فمقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير فلا منافاة بين العمل على مقتضى
استصحاب النجاسة والعمل على كون الرافع هو الغسلة الواحدة لان الظن الاجتهادي يقوم مقام العلم واليقين الرافع لليقين
فنقول الاستصحاب وقولهم ع لا تنقض اليقين الا بيقين يقتضي ان النجاسة في الاناء المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج
ما يثبت رافعيته لها في نفس الامر لا انها ثابتة حتى يثبت رافعية ما هو ثابت في نفس الامر سلمنا لكن نقول قد ثبت

دافعيه بالامارة الشرعية وهو التخيير بين الامارتين المقتضي للاكتفاء بالاقل وبسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة
المطابقة لاصل البراءة وعدمها ربما يتوهم ان الاستصحاب قد يصير مؤسسا للاثبات حكم شرعي كما يقال ان استصحاب الطهارة
يدل على ان المذي ليس بناقض فاثبت الاستصحاب هذا الحكم اعني عدم الناقضية لهذا الموضوع اعني المذي وكذا فيما نحن فيه يقال
ان استصحاب النجاسة واشتغال الذمة بالاجتناب هو الذي اوجب السبع وهذا غفلة اذ المقتضي للحكم اعني عدم الناقضية هو اصل
البراءة والتخيير بين الامارتين في المذي [فان الامارتين] قد تعارضتا في انه ناقض للوضوء ام لا واصالة البراءة وعدم ثبوت التكليف بالطهارة
الجديدة وعدم ترجيح احدى الامارتين على الاخرى المقتضي للتخيير اثبت هذا الحكم والمتوهم قد يتوهم ان المثبت له هو استصحاب
الطهارة وهو كما ترى فانه انما يثبت بقاء الطهارة لو لم يثبت رافعه الواقعي فاذا فرضنا موضع هذا المثال ان الوضوء التجديدي
اذا ظهر مسبوقيته بالحدث فهل يكون رافعا للحدث ام لا وتعارض الادلة فيه فمقتضى التخيير والاصل هو كونه رافعا
وان كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم ففيما نحن فيه نقول ان استصحاب النجاسة وان كان يقتضي عدم الطهارة الا [بالسبع]
ولكن استصحاب براءة الذمة عن التكليف بالسبع وتكافؤ الامارتين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا
ينظر كلام العضدي كما فسره المحقق التفتازاني قال في الاستصحاب واكثر الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي قال التفتازاني
كانه يشير الى ان خلاف الحنفية في اثبات الحكم الشرعي دون النفي الاصلي وهذا ما يقولون انه حجة في الدفع لا في الاثبات حتى
ان حيوة المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لاثبات الملك له في مال مورثه اقول ولو وجه ذلك ان اصالة
عدم انتقال [المال] الى المفقود بناء [على] ما يقتضيه استصحاب البقاء فيحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل آخر فحاصل
مراد المحقق ره انه لا يمكن التمسك في اثبات السبع باشتغال الذمة بالتطهير لانه لو لم يثبت الا باحد الامرين او بالاقل خاصة
نعم يمكن ان يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب وانت خبير بان الاصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل وقد
عرفت ان الدليل وهو التخيير بين الامارتين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان شئت قلت هنالك تعارض اصلان ولا
مرجح لاحدهما او الترجيح للمتأخر فعلم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط اذا ثبت اشتغال الذمة والنزاع انما هو في موضع
الاشتغال [وعدم الاشتغال] فالنزاع لفظي نعم هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق العلامة الخونساري ره في شرح الدروس بعد ما اختار هو ايضا
هو ما اخترناه من جواز التمسك بالاصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا قال في مسئلة استعمال الماء المشتبه
بالنجس في رد الاستدلال على عدم جواز التوضي به بان اشتغال الذمة متيقن ولا يزول بالصلوة معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضي
اليقين بالاتيان باجزائها وشرايطها التي ثبت بالدليل وقد علمت انه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهارة بالماء وعدم
التطهير بالمياه المتنجسة المتيقنة او المظنونة على وجه وهذا ليس منها سلمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه طاهر
بالوجه الذي قررنا نعم لو حصل يقين بالتكليف بامر ولم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مترددا بين امور فلا يبعد القول بوجوب
تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبراءة وكذا لو قال الآمر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعلى
هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا ليحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم
وجوب الاحتياط في اجزاء العبادة وشرايطها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله نعم الخ
مثل الامر بقضاء الفائتة المنسية المترددة بين الخمس ومثل اشتراط صحة الصلوة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بانه وضع
الكف اليمنى على اليسرى او بالعكس او غير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب القصر في الصلوة او الاتمام او الظهر والجمعة
ونقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك فان التكليف بالامر المجمل المحتمل
لافراد متعددة بارادة فرد معين عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الذي اتفق اهل
صفة التأخير



العدل على استحالته وكل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غاية ما يسلم في القصر والاتمام والظهر والجمعة وامثالهما
ان الاجماع وقع على ان من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا
بان ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب ونظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعية سيما في امثال زماننا على مذهب اهل
الحق من التخطئة فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادلة الظنية لا تحصيل الحكم النفس
الامري في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول الاجماع
او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مردد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لاسقاط
قصد التعيين في الطاعة لتم ذلك ولكن لا يحسن حينئذ قوله فلا يبعد القول بالوجوب بل لا بد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين
هذا الفرض وانى يمكن اثباته وحكاية التكليف بثلث صلوات فيمن فاتته احدى الخمس انما هو بالنص والدليل الخاص لا لانه مكلف
بالاتيان بذلك المجهول ولا يتم الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثلث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد
النص ولو كان ذلك من جهة امتثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هو الاحتياط للزم الخمس خصوصا مع ملاحظة وجوب
الجهر والاخفات وبالجملة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنسية سيما على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد وعموم
الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالته ولانه خلاف ظاهر تلك الاوامر فان ظاهرها صورة
العلم فلاحظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفائتة النفس الامري حتى
يلزم الاتيان بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة المأمور به توجب استحالة طلبه ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على
ارادة فعل كلها فلا مانع من الامر بقضاء المنسية مع جهالتها وتأخير البيان فيكشف ذلك عن ارادة كلها لئلا يلزم المحذور
وذلك نظير من يحمل المفرد المحلى في مثل قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ على العموم على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق
فيجب ان يحمل الامر بقضاء الفائتة على كل الخمس وكذلك النهي عن التكفير على كل محتملاته قلت مع ان هذا ليس اتيانا بالاحتياط والتزاما
للافراد المتعددة لاجل تحصيل المكلف به كما هو المطلب بل هو اثبات لارادة العموم وهو شيء آخر يرد عليه انه لم يتوجه الينا خطاب
حتى يجري فيه ما ذكر ولعله كان البيان موجودا واختفي علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكيم
عن اللغوية والاغراء بالقبيح كما يحصل بالحمل على العموم فقد يحصل بالتخيير لم لا يكون تأخير البيان مع تعدد الاحتمال قرينة
للتخيير فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينة على التخيير وكذلك الكلام في الفريضة
المنسية لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الاتيان بالكل ان كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به لو فرض [وقع]
فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف به من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا
فمع عدمه كيف يحصل اليقين بانه هو ومجرد المطابقة في عدد الركعة لا يكفي في الاتيان به سيما مع المخالفة في الجهر والاخفات
وكما ان عدد الركعات دخيل في الماهية فالنية والجهر والاخفات كذلك الا ان يقال بعد تسليم تعلق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة
عما في نفس الامر فيكتفي بالظن مع عدم تعذر العلم وهو انما يتم في الاتيان بالجميع لان الصلوة الموافقة للفائتة في العدد اقرب
الى ما في نفس الامر من المخالفة ويدفعه ان غاية ذلك [ان ذلك] اقرب البدلين ومطلوبك اثبات وجوب الاتيان بقضاء الفائتة لا ببدله
ومرادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائتة المعلوم مع تداركه فانه مما لا مناص عنه بل المراد من البدلية
هنا بدل القضاء لا بدل الاداء فان الفرد الموافق للفائتة في العدد فيما بين الخمس بدل عن القضاء المتعين في صورة العلم
كما ان احدى الخمس على التخيير ايضا بدل عنها واحد البدلين وان كان اقرب من الآخر وارجح لكن لم يثبت وجوب البدلية عن القضاء
وما يتمسك به هنا هو ادلة وجوب القضاء لا بدل القضاء ومن هذا القبيل النهي عن البهيمة الموطوئة المجهولة في جملة قطيع

ولكن النص ورد هنالك بالقرعة وهو ايضا مشكل لمعارضته بما ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير
فلعل الكلام فيه ايضا يرجع الى الكلام في الشبهة المحصورة وقد حققنا انه لا يجب الاجتناب عن الجميع للاصل ولقوله ع كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شك في كونه مما يجوز فيه الصلوة وعدمه كالمشتبه
بالخز والمشتبه بفضلة غير الماكول كالعظم المردد بين كونه من البعير او الفيل وكذلك الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل
عدم وجوب الاستقبال اذ لم يثبت من الادلة الا حال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بانه مكلف بالصلوة
مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدلال المشهور على ذلك برواية خراش وهي مع ضعفها معارضة بنصوص
صحيحة تدل على كفاية الصلوة الواحدة باي جهة شاء ومما ذكرنا يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه
عليه الامر وكذلك القصر والاتمام في الاربعة فراسخ ونحو ذلك مما تعارض فيه الامارتان او اختلف الامة فيها على قولين لان مقتضى
تعارض الامارتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين
عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت لما اشرنا سابقا مع انه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالمكلف
المحتاط وان كان يخرج بعمله عن تبعة ترك الواجب لاجل اتيانه بمحتمله لكنه يبقى عليه تبعة ارتكاب المحرم الواقعي جزما ولا ريب ان
ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه اتيان الواجب اسلم من ارتكاب الحرام واتيان الواجب ما علم فيه ارتكاب الحرام فان قلت فعلى هذا يلزم حرمة
الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جوازه ايضا قلت التشريع المحرم انما هو بادخال ما ليس من الدين
او شك انه منه فيه بقصد انه منه لا الاتيان بما احتمل ان يكون منه فيه رجاء ان يكون منه فالاتيان بهما مجتمعا باعتقاد انه
احد الافراد المامور به وان التكليف مردد بين كل منهما منفردا وكليهما مجتمعا ليس عليه دليل بل هو تشريع محرم ولكن الاتيان
بهما من حيث ان كلا منهما يحتمل ان يكون نفس مطلوب الشارع الواقعي الذي ثابت التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته
والاصل جوازه ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة به ومبنى ذلك هو ان المكلف يرجح هو احدهما
تخييرا لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي له مصلحة خاصة وان لم
يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء ان يحصل له تلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد المامور به فهو اتيان بما يرفع احتمال
فوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنات يذهبن السيئات فلعل في هذا الفعل حسنة تذهب
السيئة ففعله احتياط بهذا المعنى وهو حسن ويشمله عموم مثل قوله ع دع ما يريبك الى ما لا يريبك فانه محمول على مطلق
الرجحان كما سيجيء بيانه ومن هذا القبيل ما يفعله الصلحاء من اعادة عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو
المنقول عن اعاظم العلماء والصلحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعده
مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى فان تعيين النية من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية
المرددة فيها وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطا لمن يشك في الحدث قال الشهيد ره فطريق الاحتياط لا يحصل بمجرد
الفعل في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني ثم الفعل لان الفعل مع النية المشكوك فيها
كلا فعل عند بعض الاصحاب انتهى هذا ولقائل ان يمنع التشريع على القول بالوجوب ايضا اذا جعل من باب المقدمة فالاولى
منع الوجوب وذكر الشهيد في كري كلاما لا باس بذكره قال في خاتمة مباحث الاوقات اشتهر بين متاخري الاصحاب قولا
وفعلا الاحتياط بقضاء صلوة يتخيل اشتمالها على خلل بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا مدخل للوهم
في صحته وبطلانه في الحيوة وبالوصية بعد الوفاة ولم نظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يقال بشرعيته
بوجوه منها قوله تع فاتقوا الله حق تقاته واتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا فينا

لنهدينهم

لنهدينهم سبلنا والذين يؤتون ما اتوا وقلوبهم وجلة وقول النبي ص دع ما يريبك الى ما لا يريبك وانما الاعمال بالنيات ومن
اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله ع للمتيمم لما اعاد صلوته لوجود الماء في الوقت لك الاجر مرتين والذي لم يعد اصبت
السنة وقول الص ع في الخبر السالف انظروا الى عبدي يقضي ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح ع في مكاتبة عبد الله بن وضاح
ارى لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ الحائطة لدينك وربما يتخيل المنع بوجوه منها قوله تع يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم
العسر ويريد ان يخفف عنكم وما جعل عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط يؤدي اليه وقول النبي ص بعثت بالحنيفية
السمحة السهلة ورو حمزة بن حمران عن ابي عبد الله ع ما اعاد الصلوة فقيه يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها والاقرب الاول
لعموم قوله تع ارايت الذي ينهى عبدا اذا صلى وقول النبي ص الصلوة خير موضوع فمن شاء استقل ومن شاء استكثر ولان
الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غايته التجويز ولهذا قال ابو عبد الله ع وان كان صلى اربعا كانت هاتان
نافلة ولان اجماع شيعة عصرنا وما راهقه عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم اياها ويعيدون
كثيرا منها قضاء او اداء والنهي عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء انتهى كلامه ره اقول وللنظر في ادلة
الطرفين مجال واسع يظهر لمن تاملها ولكن ما ذكره الشهيد ره مع ما يتخيل في محله من المسامحة في ادلة السنن الثابتة بالاجماع
والاخبار المعتبرة يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه ويدل عليه قول امير المؤمنين ع لكميل بن زياد اخوك دينك فاحتط
لدينك بما شئت وسيتبين وجه دلالته هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب
الوقوع في اكثر الناس فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط وقد اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلاحظ
ثم ان الاحتياط هو الاخذ بما هو اوثق للنفس من الهلاك في صورة الاحتمال لا في صورة الجزم فالاتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم
كذلك ليس باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فترك الاتيان بالفعل المشكوك فيه من افعال الصلوة
ما لم يتجاوز محله والشك في فعل الصلوة ما دام وقته باقيا والشك في عدد ركعات الثنائية والثلاثية ما دام في
الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الاتيان للاصل والاستصحاب فالمظنون العدم واما مع خروج الوقت في الصلوة والدخول
في الفعل اللاحق في اجزائها فالظاهر من حال المسلم الاتيان بها وهو مظنون فلا يجب ذلك فيهما لذلك ولاجل تساوي الطرفين
واصالة البراءة مع ان الشارع نص على المذكورات فلا حاجة الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية
فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن مع ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحق
ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها في هذه المسئلة وقد وافقنا الشهيد ره فان دابه في القواعد الاتيان بما يمكن
تحقق القاعدة فيه مع قطع النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا وقد ترى انه يذكر في قاعدة نفي العسر والحرج والقصر والتيمم
ونحوهما وفي قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انه ره قال في اخر القاعدة اما ستارة الخنثى كالمراة وجعلها بين احرامي الرجل
والمراة فالاقرب وجوبه لتساوي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما امكن في صحة العبادة والمعاملة اقول وما
ذكره تم وهذا باب مطرد شايع في الفقه يجري فيه المسئلة في اسئلة فانهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى فتراهم يختلفون في
وجوب الاجتناب عن الحرير عليها او في ذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص فهي مكلفة جزما لكنها لا نعلم ان تكليفها تكليف
الرجل او المراة فمن يوجب الاحتياط يوجب عليها الاجتناب عن الحرير في الصلوة فقال في كري يحرم على الخنثى لبسه اخذا با
لاحتياط وقال في المدارك هل يحرم على الخنثى لبس الحرير قيل نعم اخذا بالاحتياط وقيل لا لاختصاص التحريم بالرجل والخنثى
ليست رجلا من اليقين وكذلك في مسئلة الستر قال في كري والاقرب الحاق الخنثى بالمراة في وجوب الستر اخذا بالمبرئ للذمة وهكذا
ومقتضى ما اخترناه في اصل المسئلة التخيير وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف فخالف في كري هذه الطريقة في مسائل الحج

والاخفات فقال المحقق تتخير في الجهر والاخفات وان جهرت في مواضع الجهر فهو اولى اذ لا يستلزم سماع من يحرم سماعه واما ما ذكره
من وجوب الصلوة على جميع القتلى اذا اشتبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين معللا بعدم حصول الامتثال الا بذلك
فمع ان الاكثر اعتبروا مراعاة كميش الذكر فيه للرواية الواردة في ضلة ص بقتلى بدر في مواراة من كان منهم كذلك فيه انه لا دليل عليه
والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم في نفس الامر بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبه
اذا لم يتميز ملاحظة الذكر ايضا مع اسقاط قصد التعيين في الامتثال فللوجوب على الجميع وجه كما اشرنا سابقا وذهب بعضهم هنا
الى وجوب القرعة وضعفه في كرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطردت القرعة لجنح اليها فيما اختلف فيه
من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد فقهاء الاسلام اقول وان سلم كون القول بالقرعة ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والاشكال
في الامر لكن ما ذكره ره اضعف فان التمسك بالقرعة في موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها
من انها لكل امر مشكل حتى ان السيد الجليل ابن طاوس ذهب الى العمل بالقرعة في الصلوة الى اى الجهات للمتحير واما استنباط
الفتاوى والاحكام بالقرعة فهو مما دل الاجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل كما صرح هو ره في القواعد فانه بعد ذكر مقامات
ما يجري فيه القرعة مثل ائمة الصلوة عند الاستواء في المرجحات والاولياء في تجهيز الميت مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن
مع الاستواء في الافضلية وعدمها وبين المزدحمين في الصف الاول مع استوائهم في الورود وفي المزاحمة في الدعاوى والدروس
وتعارض البينات وغير ذلك ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه ولا في الفتاوى والاحكام المشتبهة اجماعا واقول ما ذكره
من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلناه عن ابن طاوس وان كان ضعيفا ايضا لما اشرنا اليه سابقا ثم ان القائل
بوجوب الاحتياط استدل بروايات منها قوله دع ما يريبك الى ما لا يريبك وفيه بعد سلامة السند وجواز اثبات مثل
هذا الاصل بمثل هذا الخبر ان القائل بوجوب الاحتياط يقول بتحير الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصلا من الجمع
بين المذاهب كما اشار اليه الشهيد في القواعد وصار شاقا على المكلف وتحميل هذه الكلفة على عباد الله محل الريبة والخوف عن
المواخذة مع ان ملة النبي ص سمحة سهلة والعسر والحرج منفيان بالكتاب والسنة فالرواية مقلوبة على المستدل كما نبه عليه كلام
المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردد الامر بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبا في نفس
الامر وجواز مثل ذلك انما يتم على القول بعدم اعتبار نية الوجه ولو يظهر من ادلة الاحتياط ان عدم الاعتبار بنية الوجه هو الاحتياط
مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب في الواقع من الجهات الاخر ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعيا لا يوجب قطعية نفسه
كما مر ذكره مرارا هذا مع انا بعد ما ورد من الادلة القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الاباحة
كما اشرنا فلا يبقى لنا ريبة حتى ندعه الى ما لا يريبنا وكذا فيما تعارض فيه الامارتان فان الادلة من العقل والنقل دلت على ان
الحكم فيها التخيير او الاباحة والرجوع الى اصل البراءة لتساقطهما فاين الريبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الاخبار الواردة
في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليل منها ودلالتها على الوجوب ايضا ممنوعة مع انه
يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المط بان يقال الريبة هنا بمعنى التهمة يعني دع ما يوجب وقوعك في التهمة الى ما لا يوجبه قال
الجوهري الريب الشك والريب ما رابك من الامر والاسم الريبة بالكسر وهي التهمة والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد
قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه اذ اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل او التخيير
انه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك والحمل على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى انه يبدل اليقين
عدم حصول المامور به بالشك في حصوله بعيد مع انه يلزم ح التفكيك بين الريبتين في الفقرتين فانه يصير ح معنى قوله ع الى ما
لا يريبك الى ما لا يوجب معه شك في حصول الامتثال وان حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك



لان الشك انما يكون مسبوقا بحدوثه اذا ثبت هناك يقين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس ابقاء
ذلك العدم بل تحصيل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصح فالظاهر ان مراده ع هو ترك ما يوجب التهمة
ويرفع طهارة الذيل ونظافة الساحة واطلاق التهمة على من لم يسلك سبيل الاحتياط بعيد هذا كله مع ان المط ان كان الاحتياط
عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب او الكراهة مع الاباحة فيلزم اما اخراج المستحب والمكروه وارادة مطلق الرجحان
من صيغة الامر وجواز استعمال اللفظ في معنييه كما حققناه في محله والثاني يوجب بطلان الاستدلال والاول بعيد فالاولى حمل
الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو لا يقاوم ادلة اصالة البراءة فحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال لكميل
بن زياد اخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا يدل الا على الرخصة بقرينة التقييد بالمشية
المخاطب غاية الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصر الاخ في الدين ادعاء من قبيل قولهم الاسد زيد يعني هو هو فكما ان الاحتياط للحفظ
الاخ وتعاطي ما هو مصلحة مركوز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكذلك لا بد ان يكون دينك ولا مانع لك من جهة الشارع من اخذ
ما هو حائطة له ويستحب ان تاخذ بما هو الحائطة له بما شئت ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن سماعة عن سليمان بن داود
عن عبد الله بن وضاح قال كتبت الى العبد الصالح ع يتوارى القرص ويقبل الليل ثم يزيد الليل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ويرتفع
فوق الجبل حمرة ويؤذن عندنا المؤذنون فاصلي ح وافطر ان كنت صائما او انتظر حتى تذهب الحمرة فوق الجبل فكتب الى ارى
لك ان تنتظر حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وفيه بعد الاغماض عن السند انه لا دلالة فيها على ما نحن فيه اذ الظ
ان الحمرة المشكوك فيها هي المترددة بين كونها من شعاع الحمرة المغربية او من نور الشمس فوق الافق الا بجهة علو ذروة الجبل على القول
بكفاية استتار الشمس بحيث لا يبقى ضوئها في الجبال والجدران ونحوهما وح فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استصحاب عدم الغروب
وان شئت فقل لاجل اشتغال الذمة الثابتة بصلوة المغرب على الظاهر لصحة اطلاق اشتغال الذمة ح فان الظاهر من حال
المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت الشاك في تحققه كونه مكلفا بالفعل فيصح ان يق لو فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته وتبقى
شغل ذمته مستصحبا وقد عرفت ان التمسك بالاصل لا يجوز في مثله وقد ذكرنا في مبحث الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما
يوضح هذا المطلب سلمنا لكنها لا تدل الا على الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ عن علي بن السندي
عن صفوان عن عبد الرحمن بن الحجاج قال سئلت ابا الحسن ع عن رجلين اصابا صيدا وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما
جزاء فقال لا بل عليهما جميعا ويجزي كل واحد منهما الصيد فقلت ان بعض اصحابنا سئلني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبتم
مثل هذا فلم تدروا فعليكم بالاحتياط حتى تسئلوا عنه وتعلموا وفيه بعد سلامة السند ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو
مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته وهو موقوف على التتبع التام كما سنذكره فكما انا الان لا يمكننا الحكم باصل البراءة ح
نتفحص عن الادلة فكذلك اصحاب الائمة اذ هم ايضا كثيرا ما ظهر لهم ان للشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون
بالسؤال والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوعه مثل مسئلة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفت ما بين هذا المقصد في مبحث
الاستقصاء في الفحص عن المخصص ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مط واما ما قيل في الجواب من ان ذلك فيما
ثبت فيه اشتغال الذمة بشيء مجمل له فردان والمط فرد واحد معين عند الشارع مبهم عند المخاطب وفي ذلك مما الاختلاف في وجوب الاتيان
بما يحصل اليقين ببراءة الذمة فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق ره ونقله
الاقوال الثلثة كما مر ومنها ما رواه ابن جمهور في غوالي اللئالي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع فقلت
جعلت فداك ياتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع
الشاذ النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما

في نفسك فقلت انهما عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
فقلت ربما كانا معًا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ فيه بالحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت
انهما معًا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال اذن فتخير احدهما فتاخذ به ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند
انه معارض باقوى منه مما دل على التخيير او برائة الذمة عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الاصل كما سيجيء كلامه في آخر
الكتاب انشاء الله تع بل ببعض اخبار التوقف الدالة على الاخذ باحدهما من باب التسليم ايض غاية الامر يتعارض تلك الاخبار
الواردة في العلاج وتساقطهما فيرجع الى اصل البرائة ايض فالاولى حمل الرواية مثل نظائرها على الاستحباب وقد يؤيد ذلك ب
صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابرهيم ع قال سئلته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة اهي ممن لا تحل له ابدا فقال ع لا
اما اذا كان بجهالة فليتزوجها بعد ما تنقضي عدتها وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو اعظم من ذلك فقلت باي الجهالتين
اعذر بجهالة ان يعلم ان ذلك محرم عليه ام بجهالة انها في عدة فقال احدى الجهالتين اهون من الاخرى الجهالة بان الله تعالى
حرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها فقلت هو في الاخرى معذور قال نعم اذا انقضت عدتها فهو
معذور في ان يتزوجها الحديث فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط
احسن كما يشعر به كلمة اهون **تنبيه** لا اشكال في جواز اعمال اصل البرائة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن
المضرة بل العقل يحكم بالاباحة لما مر واما بعد بعث النبي ص وبسط الشريعة فلا ريب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ
عقولهم الى مضارها منهية عنها وكثيرا من الامور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مامورا بها فيما
لم تبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي ص مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حالة
الاول او ورد فيه حكم فلا يحكم العقل ح بالاباحة جزما لخوف الضرر الا بعد الفحص والسؤال ثم اذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك فيحكم
ايض بالاباحة والبرائة ثم يستمر هذه الشبهة الى زمان الغيبة بل يصير ذلك فيها اظهر فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك
ولانه يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بني الامر عليه ولم يثبت لاعمال اصل البرائة شرط غير ذلك ولكن بعض
المتاخرين ذكر هنا لجواز العمل باصل البرائة واصالة النفي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثلثة ونحن نذكرها ونحرر كلامه
عما لا يحتاج اليه ولا يمكن توجيهه ويطول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل مثبتا لحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان
يق في الانائين المشتبهين او الثوبين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن
الاخر او يق في الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كريته الاصل عدم بلوغه كرا فانه يوجب الاجتناب عنه او يق في الكر الذي يجيء لحصول
الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكرية فانه يوجب الحكم بالنجاسة الثاني ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما
لو فتح انسان قفصا لطائر فطار او حبس شاة فمات ولدها او امسك رجلا فهربت دابته فالتمسك بالاصل يوجب تضرر المالك
ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاتلاف الموجب للضمان او يكون المراد بقوله ص لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للمفتي
التوقف ولصاحب الواقعة الصلح الثالث ان لا يكون ذلك الامر جزء عبادة مركبة بل المثبت لتلك الاجزاء هو النص وفي
الكل نظر اما الاول فلان العقل يحكم بجواز التمسك باصل البرائة اذا لم يثبت دليل على شيء فاذا فرض كون الاستدلال به
موجبا لشغل الذمة من جهة اخرى فلا وجه لمنعه لان ذلك ايض دليل وليس ذلك اثبات الحكم من غير دليل مثلا اذا شك في
اشتغال ذمته بدين عظيم وكان له مال يستطيع به الحج لولاه فالتمسك باصالة البرائة عن ذلك الدين يوجب ايجاب الحج
عليه وذلك غير مخالف للعقل ولا النقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجبت وقوعه في هذا التوهم فكلها
غير منطبقة على مدعاه اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النص والاجماع ولذلك لا يصح التمسك بالاصل واما



ما لا دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من
استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاخبار الواردة فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر انه فرضه فيما حصل
الماء تدريجا والا فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيرا غاية الكثرة فلا معنى للاصل هنا وح نقول ان التمسك باصالة عدم
الكرية صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عما لاقاه لمعارضته باستصحاب طهارة الماء وطهارة الملاقي ولو فرض محل
يستلزم حكما كما لو اردنا بذلك الماء تطهير نجس فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكرية فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه
كما اشرنا سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه يثبت وجوب التوضي به فلا يجوز
التيمم واما الثالث ففيه ان المراد باصل تقدم عدم الحادث التمسك بالعدم الازلي المعلوم بالنسبة الى وجود ذلك الحادث
بعينه فيقال الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الزمان ظرف الحصول في الواقع او ظرف
العلم فقط واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين
المتحققين في الخارج الذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك
باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر وهذا هو الوجه في عدم الجواز نعم يمكن ان يق اذا استعمل من ذلك الماء ثم علم بالنجاسة وشك
في ان الكرية منفقدة ام وقوع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمسك باصالة عدم تقدم النجاسة
على الاستعمال وذلك ليس لاصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لما كان متاخرا عن الاستعمال و
اصالة العدم الملحوظ بالنسبة الى النجاسة مستصحبة الى آن العلم بها فقطع بها اعدم النجاسة وهذا لا غائلة فيه اصلا واما
الثاني ففيه ان نفي الضرر من الادلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفت انه لا يجوز التمسك باصل البرائة
مع ثبوت الدليل قبل التفحص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا اشكال في عدم الجواز وان ثبت
عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك ايض لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره والمشهور دخول امثال ذلك تحت
قاعدة الاتلاف لصدقه عليه عرفا واما شمول قوله ص لا ضرر ولا ضرار لذلك فهو موقوف على فهم فقه الحديث فنقول لا ريب
انه ليس باقيا على حقيقته يقينا لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما المراد من النفي النهي يعني تحريم الضرر والضرار
او المراد ان المنفي هو الضرر الخالي عن الجبران فالقصاص ضرر ولكنه مع الجبران لمسبوقيته بقتل النفس عدوانا وكذا مقاصة الحق
والغرامة عن الغاصب بل يمكن ان يق انها ليست بضرر فان قلنا ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غايته
العقاب على تلك الافعال اما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقييدها بعدم
الجبران فلا يدل على الضمان ايض لان معنى الرواية ح لم يجوز الله للعباد ولم يشرع لهم ضررا بغير جبران فكل ما رخص فيه الشارع
من اقسام الضرر فهو مع الجبران ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يرخصه الشارع ففيه جبران فضلا عن
قدر الجبران اذ ليس معنى الخبر ح لا يبقى الضرر الحاصل من المكلف على اي نحو كان بلا جبران بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وان فعله
المكلف بدون اذن الشارع وان الجبران يتعلق بمال الضار بمثل ما اضر او نحو ذلك ففي كلتا الصورتين يجوز اجراء اصل البرائة
في عدم الضمان بل وعدم التعزير ايض ويندرج في ثمرات المعنى الاول مثل ثبوت خيار الغبن في لزوم البيع وعدم ثبوت الخيار
للبايع وعدم رد المشتري ضرر بالبايع ودفع هذا الضرر يحصل بثبوت الخيار ولكن لا يجري ذلك في مثل الامثلة المذكورة ويمكن
فيق يجب على المتلف الغرامة والا لزم الضرر وهو حرام للحديث فان الضرر قد حصل وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر وهو
ان يق ح يجب تداركه من بيت المال والا لزم الضرر فتعين التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو
خروج عن الاستدلال بنفي الضرر ومع ان حكاية سمرة بن جندب المشتملة على هذا اللفظ التي رواها الاصحاب لا تدل الا

على تحريم الضرر وسيجئ ذكرها نعم روى البزنطي في الصحيح عن حماد عن المعلى بن الخنيس عن الصادق عليه السلام قال من اضر بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن وهو غير المدعى وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظلما الظاهر مع ملاحظة قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار الحكم بلزوم الجيران والزام المضار بما يحكم به اهل الخبرة ثم الصلح او ابراء المستضر تحصيلا لليقين بالبراءة لاحتمال الزيادة بحسب الشرع وفيه انه ان اراد استفادة ذلك من الرواية فهو ممنوع كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو مع انه خروج عما نحن فيه لا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الخبرة لان الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال الفقهاء في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى بعباده ايضا كما يظهر من استدلالهم في اخراج المؤن في الزكوة بنفي الضرر وبخيار الغبن في البيع فان الله تعالى لو جعل البيع لازما فيلزم منه اضراره تعالى وهو من اضرار العبيد بعضهم بعضا ايضا وح فيكون معنى الرواية لم يرض بعباده بضرر لا من جانبه ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا معنى ثالث للرواية وهو الاظهر بالنسبة الى العقل وعمل الاصحاب وهو نظير استدلالهم بنفي العسر والحرج فاذا انجر الكلام الى هنا فلا باس ان نشرح هذا المقال ونبين جلية الحال فان كلامهم خال عن بيانه ولم نقف في مقالاتهم شيئا في توضيح هذا المقصد وتبيانه مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فنقول قد تداول في العلماء الاستدلال بنفي العسر والحرج ونفي الضرر في الموارد الكثيرة غاية الكثرة سواء كان الضرر والحرج من جانب الله او من جانب العبد والآيات والاخبار الدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها صريح في العموم واما خبر الضرر فقد ذكر في التذكرة قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الاسلام وعن طرق الخاصة كثيرة اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي والتهذيب في الموثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري بباب البستان وكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فابى سمرة فلما ابى جاء رسول الله صلى الله عليه وآله فشكى اليه فاخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصاري وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله فابى ان يبيعه فقال لك بها عذق يمد لك في الجنة فابى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيهما قيد في الاسلام وروى طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام قال ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وصحيحة البزنطي وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضرر هو ما قابل الانتفاع وسيجئ الكلام في تفاوت معنى لفظي الضرر والضرار والعسر المنفي عن فعل الله تعالى مثل رخصة القعود في الصلوة والافطار في الصوم للمريض وعن افعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا ثم ان تلك المذكورات اما ترد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر او على نفس التكليف فينفيه راسا كعدم نجاسة الحديد ثم ان ههنا اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحار والجهاد الاكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ودفع الشكوك والشبهات والتولي عن اديان الآباء والامهات والثاني هل للمذكورات حد او يحول الى العرف واللغة والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرهما فلا يعارض بها الدليل او هي من الادلة وعلى الثاني فهل يخصص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها تعارضا من وجه والرابع انا نرى بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها لنا بادنى مشقة كما يظهر من باب التيمم وكذا الكلام في الضرر فانا نرى التكليف بالخمس والزكوة وصرف المال في الحج وانفاق الوالدين وغيرهما وكذا الاشكال من سائر الوجوه فنقول الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام واطرافها بعد حصول القطع بان التكاليف الشاقة واردة في الشريعة ان العسر والحرج والضرر المنفيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبايع التكاليف الثابتة من حيث هي التي معيارها طاقة متعارف الاوساط من الناس الذين هم الاكثر

> في هامش الصفحة: فلعل الجمع بين الروايتين ان الله ... كذا ابا انه لو ... عدم علمه انه ... للراد ما لحديث ... ان المراد بنفي ... بعد الاثم من نفي ... والبعد الاثم ... عليها انه ولكن ينبغي ان لا يضار ... الى الامام ... على الصحيح ... والعفو عنه منزه ... وجعل الجنة مثواه



الخالون عن المرض والعجز والعذر بل هي منتفية من الاصل الا فيما ثبت وبقدر ما ثبت وهو ما لا ينفك عنه عامة الناس السالمين عن الامراض والاعراض فنقول ان الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرج والضرر الا ما حصل منه من جهة التكاليف الثابتة بحسب احوال متعارف اوساط الناس وهم الاغلبون فالباقي منفي سواء لم يثبت اصله اصلا او ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان ذلك النفي اما من جهة تنصيص الشارع كالقصر والاتمام والافطار والقعود والاضطجاع في الصلوة والتيمم واكل الميتة في الاضطرار والتقية وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات في البيع وجواز تزويج المرأة من دون نظر ولا وصف في غالب الاوقات وفي المشقة للاقارب والمرأة للحياء واما من جهة التعميم كجواز الاجتهاد في الجزئيات كالقبلة والوقت او الكليات كالاحكام الشرعية للعلماء وهذه المذكورات من باب الدليل والا فلا فائدة في الاستدلال بها فنقول قاعدة لزوم البيع تعارض قاعدة الضرر وبينهما عموم من وجه ويحكم بالخيار ترجيحا للثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارض به الدليل ثم انه لشكل الامر في الاضرار لو استلزم نفيه تضرر الغير وصرح بعضهم بجوازه ح والاولى ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه فهو اولى بعدم الضرر والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقا فلا بد من الاكتفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجحهما اختيارا فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمرة فانه صلى الله عليه وآله اراد الجمع بين الحقين بان يستاذن سمرة في الدخول او يبيع نخلته باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض فحكم بقطعها ورميها فان تصرف سمرة كان في ملكه ولكن بحيث يتضرر الانصاري فظهر ان التصرف في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر بنفسه حرام منفي نعم لو قصد الاضرار فهو حرام مطلقا وهو غير ما نحن فيه وهو احد محتملات حكاية سمرة كما يظهر من رواية ابي عبيدة ففي آخرها قال ما اريك يا سمرة الا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على ذلك للاطلاق وظاهر ايضا انهم على العموم بقي الكلام في معنى الضرر والضرار قال ابن الاثير معنى قوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار اي لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئا من حقه والضرار فعال من الضر اي لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنتفع وقيل هما بمعنى واحد وتكرارهما للتاكيد انتهى وقيل الضرر هو الاسم والضرار المصدر فيكون منهيا عن الفعل الذي هو المصدر وعن ايصال الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرمة الضرار على المعنى الاول لا يستلزم حرمة المقابلة مع انه لا يبعد ضررا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الثالث فقد ظهر ما فيه مما مر هنا وما اسلفناه في اوائل الكتاب وما ذكره من اثباته من النص فلا وجه له اذ ورود النص في كون الشيء جزء عبادة لا يدل على انتفاء غيره واما ما ورد في بيان العبادات كصحيحة حماد وبعض الاخبار الواردة في بيان الوضوء فهي ايضا لا تتم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات او عدم تميز الواجب من المستحب فيها وكذلك سائر الاشتباهات التي ليس هنا مقام ذكرها لا يخفى على من لاحظها فانحصر اتمام المطلب بضميمة الاصل

قانون

استصحاب الحال وهو كون حكم او وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق والمراد من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح في الرافع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن ونحن لما عممنا الشك لانا لا ننقض اليقين الا بيقين مثله بسبب الاخبار الآتية فلا يضرنا تساوي الطرفين كون البقاء مرجحا ايضا فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجيته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد يستند في حجيته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا مبتنية على الاعتماد بالظن الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما حصل فيه الاحتمال في العلم باستمراره او عدم استمراره فلا بد من استصحاب ولا فرق في ذلك بين الموقت وغير الموقت ولا بين الاحكام الطلبية والوضعية وربما قيل بعدم جريانه في الاحكام الطلبية

> في هامش الصفحة: يمكن ان ادعاء الى في اخبار الضرر ما يدل على نفي الضرر مطلقا ... ورد في خصوص التصرف في ملك نفسه
> في هامش الصفحة: ... نظر الى الاشكال الثالث
> في هامش الصفحة: سيما اذا استلزم التصرف في ملكه تضرر الغير صح
> في هامش الصفحة: يمكن ان ادعاء ... وبلاحظة تعليله الضرر ... ضرر الضرر

لانها اما امر او نهي وكل منهما موقت او غير موقت وعلى التقديرين اما ان يدل لنهما على التكرار او لا وكذا الفور وعدمه ولا معنى
للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت وهو بحسب الامر وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد وفي غير الموقت فان قيل
بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم لوجوب
ابراء الذمة فهو من غرائب الكلام اذ الشك قد يحصل في التكليف في الوقت كمن شك في وجوب اتمام الصوم لو حصل له المرض في اثنا
النهار مع شكه في انه هل يبيح له الفطر ام لا وكذا في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهو واضح ثم ان الاستصحاب في الاحكام
الوضعية على ما ذكره المتوهم لا يجري فيما كان من قبيل الوقت كالحيض والتأبيد كالزلزلة ويجري في بعض المطلقات كالتغير
بالنجاسة الذي هو سبب لتنجيس الكر والطهارة التي هو شرط لجواز المضي في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر جوابه
مما ذكرنا سابقا لامكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجريان فيه واضح وهو اما
باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتغير بجسم طاهر له لون او في مسببه والمسبب اما هو الحالة الحاصلة
من النجاسة المتغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه وقس عليه حال الطهارة فظهر مما ذكرنا ان الاستصحاب يجري
في الاحكام الطلبية اللازمة لها ثم ان الاستصحاب ينقسم على اقسام كثيرة فتارة من جهة الحال السابق انه الوجود او العدم وانه
ما ثبت من الشرع او العقل او الحس وان ما ثبت من الشرع وضعي او غيره وهل يثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة
المزيل فقد يكون المزيل ثابتا بمعنى انا نعلم ان له مزيلا في نفس الامر من شانه ازالته وقد يكون ماهيته معلومة لنا ولكن وقع الشك
في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل وقد لا يكون لنا معلوما اصلا ونشك في حصوله
او في صدقه على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل نشك في ان الشيء الفلاني هل هو مزيل ام لا وسيجيء امثلتها وتارة من جهة
حصول الحكم السابق فقد يثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار اصلا وقد يثبت الحكم مع الاستمرار
في الجملة وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقيد الى غاية معينة واختلف كلام القوم في حجيته وعدمها في المقامات الثلث
قال العضدي معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه وكل ما هو كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف في صحة
الاستدلال به لافادته ظن البقاء وعدمها لعدم افادته اياه فاكثر المحققين كالمزني والصيرفي والغزالي على صحته واكثر
الحنفية على بطلانه فلا يثبت به حكم شرعي ولا فرق عند من يرى صحته بين ان يكون الثابت به نفيا اصليا كما يقول فيما اختلف في
كونه نصابا لم تكن الزكوة واجبة عليه والاصل بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من السبيلين ان كان قبل
خروج الخارج متطهرا والاصل البقاء حتى يثبت معارض والاصل عدمه الى آخر ما ذكره ويظهر منه ان من قال بالحجية لم يفرق بين
استصحاب حال الشرع وغيره والنفي الاصلي الذي ذكره اعم من البرائة الاصلية التي يسمى استصحابها استصحاب حال العقل بل يمكن
ادراج استصحاب بقاء غير الحكم الشرعي كالرطوبة واليبوسة ايضا فيه لان استصحاب البقاء لا يتم الا باعتبار استصحاب عدم المزيل
فليتأمل ولكن المحقق الخونساري ره في شرح س في مبحث الاستنجاء بالاحجار قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم الماخوذ
فيه الى شرعي وغيره ومثل للاول بنجاسة ثوب او بدن وللثاني برطوبته ثم قال وذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى
حجية القسم الاول فقط اقول ويدخل في غير الشرعي جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصالة العدم التي هو اصل في
كل حادث بل في كل ممكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التغير في الماء المتلون وعدم التذكية
في الجلد المطروح ومثل اصالة بقاء المعنى اللغوي على حاله واصالة بقاء المفقود وهو يستلزم كون مثل اصالة عدم النقل واصالة
بقاء المعنى اللغوي ايضا خلافيا وبعضهم فرق في استصحاب حال الشرع بين ما ثبت بالاجماع او بغيره فنفى الاول دون الثاني
كالغزالي وذهب المحقق الخونساري ره الى منع حجية الاستصحاب بالمعنى المشهور يعني اثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق



عليه بكلا قسميه اللذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني
بعد تحققه ثابت الى حدوث حال كذا او وقت كذا مثلا معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء اصلا فح اذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره
الى ان يعلم وجود ما جعل مزيلا له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده واستدل عليه اولا بانه اذا كان امر او نهي بفعل الى
غاية مثلا فعند الشك بحدوث تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتثال والخروج عن العهدة وما لم يحصل
الظن لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المط وثانيا بالروايات ثم
قال فان قلت هذا كما يدل على حجية ما ذكرت كذلك يدل على حجية ما ذكره القوم لانه اذا حصل اليقين في زمان فينبغي ان
لا ينقض في زمان آخر بالشك نظرا الى الرواية وهو بعينه ما ذكروه قلت الظاهر ان المراد من عدم نقض اليقين بالشك انه عند التعارض
لا ينقض به والمراد بالتعارض ان يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكروه ليس كذلك لان اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب
حصوله في زمان آخر لولا عروض شك وهو ظ ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك
في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لانه ان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم مستمر الى غاية معينة في الواقع ثم علمنا صدق تلك الغاية
على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر ام لا فح لا ينقض اليقين بالشك واما اذا لم يثبت ذلك بل انما ثبت ان ذلك الحكم مستمر
في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في ان الشيء الآخر ايضا مزيله ام لا فح لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره انتهى فظهر
مما ذكره المخالفة في المقامين الاخيرين وقال المحقق السبزواري في الذخيرة بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكر الذي
سلب الاطلاق عنه بعد ممازجته بالمضاف النجس بان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكر كان نجسا فيستصحب الحكم المذكور الى ان
يثبت الرافع لان اليقين لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكر المفروض بعد سلب
الاطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل الدال على الحكم فاذا دل
الدليل على الاستمرار كان ثابتا والا فلا وفيهما نحن فيه ما دل الاجماع على استمرار النجاسة في الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته
مع الماء الكثير حكمنا به وبعد الملاقاة فالحكم مختلف فيه فاثبات الاستمرار يحتاج الى دليل لا يقال قول ابي جعفر ع في صحيحة
زرارة ليس ينبغي لك ان تنقض اليقين ابدا بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر يدل على استمرار احكام اليقين ما لم يثبت الرافع
لانا نقول التحقيق ان الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين اما ان يكون مستمرا بمعنى ان له دليلا دالا على الاستمرار ظاهره
ام لا فعلى الاول فالشك في رفعه على اقسام الاول اذا ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن وقع الشك في وجود الرافع
والثاني ثبت ان الشيء الفلاني رافع للحكم لكن معناه مجمل فوقع الشك في كون بعض الاشياء هل هو فرد له اولا والثالث
ان معناه معلوم وليس بمجمل لكن وقع الشك في اتصاف بعض الاشياء به وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر
وغير ذلك الرابع وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور ام لا والخبر المذكور انما يدل على النهي عن النقض
بالشك وانما يعقل ذلك في الصورة الاولى من تلك الصور الاربعة دون غيرها من الصور لان في غيرها من الصور لو نقض
الحكم بوجود الامر الذي يشك في كونه رافعا لم يكن النقض بالشك بل انما حصل النقض باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا
او باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل ولم يكن بسببه نقض
وانما حصل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه لان الشيء انما يستند الى العلة التامة او الجزء
الاخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض للحكم اليقيني بالشك وانما يكون ذلك في صورة خاصة غيرها فلا عموم في الخبر
الى آخر ما ذكره وهو ايضا يدل على انه لا يجوز العمل بالاستصحاب الا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في
وجوده ويظهر منه ره في غير هذا الموضع نفي حجية الاستصحاب في الامور الخارجية مط فحاصل الاقوال الى ثمانية

الاول الحجية مطلقا الثاني عدمها الثالث الحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية الرابع العكس الخامس الحجية في نفس الحكم الشرعي اذا ثبت بغير الاجماع السادس الحجية فيه اذا كان وضعيا دون غيره السابع الحجية فيه اذا كان مستمرا الى غاية معينة وحصل الشك في حصول الغاية الثامن الحجية فيه اذا كان الشك في حصول الرافع المعلوم الرافعية لا غير والاظهر هو القول بالحجية مطلقا كما هو ظاهر اكثر المتاخرين لنا وجوه من الادلة الاول ان الوجدان السليم يحكم بان ما تحقق وجوده او عدمه في حال او في وقت ولم يحصل الظن بطرو عارض يرفعه فهو مظنون البقاء وعلى هذا الظن بناء العالم واساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجارة وبناء الدار والبستان وارسال المكاتيب الى الامكنة البعيدة والمسافرة الى الجزائر والبلاد الواقعة في السواحل والقراض وغير ذلك مما يرتكبه العقلاء الاذكياء من دون لزوم سفه او منقصة عليهم وهذا الظن ليس من محض الحصول في الآن السابق لان ما ثبت جاز ان يدوم وجاز ان لا يدوم بل لانا لما فتشنا الامور الخارجية من الاعدام والوجودات وجدناها باقية مستمرة بوجودها الاول غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها فنحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها في الغالب الحاقا بالاعم الاغلب ثم ان كل نوع من انواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في افراد ذلك النوع فالاستعداد الحاصل للجدران القوية يقتضي مقدارا من البقاء بحسب العادة والاستعداد الحاصل للانسان يقتضي مقدارا منه وللفرس مقدارا اخر وللحشرات مقدارا آخر ولدود القز والبق والذباب مقدارا وكذا للرطوبة في الصيف والشتاء وهكذا فهنا مرحلتان الاولى اثبات الاستمرار في الجملة والثانية اثبات مقدار الاستمرار ففيما جهل حاله من الممكنات القارة يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال اغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت انواعها وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها فالحكم الشرعي مثلا نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الممكن وقد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الاحكام الصادرة عن الموالي الى العبيد وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الاحكام الشرعية فاذا اردنا التكلم في استصحاب الحكم الشرعي فناخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة اغلب الاحكام الشرعية لانه الانسب والاقرب اليه وان امكن ذلك بملاحظة احكام ساير الموالي وعزائم ساير العباد ايضا ثم ان الظن الحاصل من جهة الغلبة في الاحكام الشرعية محصله انا نرى اغلب الاحكام مستمرة بسبب دليلها الاول بمعنى انه ليس احكاما آنية مختصة بآن الصدور بل يفهم من حاله من جهة امر خارجي عن الدليل انه يريد استمرار ذلك الحكم الاول من دون دلالة الحكم الاول على الاستمرار واذا رأينا منه في مواضع غير عديدة انه اكتفى حين ابداء الحكم بالامر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ثم علمنا ان مراده كان من الامر الاول الاستمرار فنحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ونقول ان مراده هنا ايضا من الامر الاستمرار الحاقا بالاغلب فقد حصل الظن بالدليل وهو قول الشارع بالاستمرار وكذلك الكلام في موضوعات الاحكام من الامور الخارجية فان غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال ولما لم يكن وجود الممكن الا بوجود علته التامة فيعلم ان غالب الموجودات المستمرة علتها موجودة اما بكون علة الوجود هي علة البقاء على حسب معتاد المعلولات او بتجدد العلة للبقاء بل يمكن ان يقال ذلك في الحكم الشرعي ايضا فانه كما يمكن ان يكون علة البقاء هو الامر الاول وكان القرائن الخارجية كاشفة عنه يمكن ان تكون علة الاستمرار شيئا آخر وهو نفس القرائن الخارجية من تنصيص آخر او اجماع على الاستمرار او نحو ذلك والحاصل ان العمدة هو اثبات الظن بالبقاء في كل ما ثبت وقد اثبتناه من الضرورة والوجدان ومنكره مكابر ولا يهمنا اثبات السبب الباعث على الظن وان كان الظاهر هو الغلبة على حسب تفاوت العادة المستندة حصولها الى علل لتلك الافراد الحاصلة وانما اللائق بالبحث اثبات حجية هذا الظن نظرا الى ان الاصل حرمة العمل بالظن الا ما خرج بالدليل وقد بينا سابقا في مباحث الاخبار حجية ظن المجتهد مطلقا الا ما اخرجه الدليل وان هذا الاصل غير مسلم فان دليله ان كان هو الاجماع



فهو فيما نحن فيه ممنوع اذ هو اول الكلام وان كان ظواهر الآيات والاخبار فان كان دليل حجية الظواهر تلك الاجماع فحجيتها فيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيره فان كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ففيه ان غايته تواتر معنى اللفظ في الجملة لا عموما اذ دعوى القطع بالمعنى كلية فيما نحن فيه ممنوع وان كان دعوى الظن والظهور فاي دليل على حجية الظن للمجتهد وهو موجود فيما نحن فيه وفيما ذكرته غنية عن الاعادة فراجعها واما ما استدل به الآخرون من ان ما ثبت دام فهو كلام خال عن التحصيل وغاية توجيهه ما ذكره المحقق ره قال المقتضي للحكم الاول ثابت فيثبت الحكم والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع وانت خبير بما فيه اذ المقتضي للحكم الاول ان سلم كونه مقتضيا حتى في الاوان اللاحقة فلا معنى للاستصحاب بل هو محض النص وان فرض كونه مقتضيا في الآن الاول فقط فلا معنى لاقتضائه في غيره وان اخذ كونه مقتضيا في الجملة فتساوي احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا ينفع في اثبات الحكم في الاوان اللاحقة من جهة المقتضي بل عدم المقتضي ح هو مقتضي العدم كما مر اليه الاشارة **الثاني** الاخبار المستفيضة عن ائمتنا الدالة على حجيته عموما مثل صحيحة زرارة عن الباقر ع قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء ايوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء فقال يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب وجب الوضوء قلت فان حرك على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين والا فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ولكنه ينقضه بيقين آخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما على ما اخترناه في محله من كون المفرد المحلى باللام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعليق الاحكام بالطبايع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن الافراد واما على القول بالاشتراك او عدم تعلق الاحكام بالطبايع فعدم القرينة على الفرد الخاص المعين واستلزام ارادة فرد ما الاغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق ولا يرد عليه ح انه يصير من باب رفع الايجاب الكلي لوقوعه في حيز النفي لانه بعيد عن اللفظ وينفيه التاكيد بقوله ابدا فيصير من باب لا يحب كل مختال فخور مع ان كون قوله ع ولا ينقض اليقين ابدا بالشك في قوة الكبرى الكلية لاثبات المطلب يعين ذلك ايضا وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعيد لاشعار قوله ع فانه على يقين من وضوئه على ذلك فيكون الكبرى ح بمنزلة التكرار ومن ذلك يظهر ان القول بان سبق حكاية يقين الوضوء يمكن ان يصير قرينة للعهد فيحمل عليه ايضا بعيد سيما مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان يرتكب فيه نوع استخدام وهو خلاف الظاهر والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكذلك لفظ الشك لانه تابع لليقين والمفهوم من الكلام ان موضوعهما واحد هذا ولما كان من البديهيات الاولية عدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضا فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز نقض حكم اليقين فيما كان حكم الوضوء في حال التيقن هو جواز الدخول في الصلوة مثلا لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء ثم انك اذا تاملت في فقه الحديث تعلم ان نظر الامام ع الى نفي تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره الى اثبات الطهارة وتوجهه ع الى بيان ما به يتحقق النوم وغلبته باستيلائه على القلب والاذن دون العين فقط يفيد انه ع اعتبر اليقين في الامور الخارجية ايضا وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للقول بتخصيص دلالة الحديث باستصحاب الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شانهم و من قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وامثال ذلك مما يتعلق بها الاحكام الشرعية واما ما ذكره المحقق الخوانساري ره من ان الرواية لا تدل الا على ما ثبت استمراره الى غاية من جهة الشرع تمسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقض عند التعارض ومعنى التعارض هو ان يكون الشيء موجبا لليقين لولا الشك فقد اورد عليه بانه كـ

في استصحاب القوم ايضا يعني ما لم يثبت الاستمرار الى غاية ايضا سواء ثبت الاستمرار في الجملة او ثبت الحكم على الاطلاق اذ المفروض
ان الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت وما اختص ثبوته بآن فان الشك لو فرض عدم عروضه في الزمان الذي عرض فيه او عند الحال
التي فرض عروضه عندها لكنا قاطعين بالبقاء ايضا لان عدم العروض انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علة الوجود لم يرتفع
ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء المعلول انما هو ببقاء العلة التامة وزواله انما هو بعدمها وحاصل
هذا الايراد هو استدلال انى على ان علة الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى آن حصول الشك يعني يظهر من فرض انتفاء
الشك ان العلة الموجدة هي المبقية فلا يرد الاعتراض على الايراد بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة
الوجود في الآن الاول هو علة الوجود في الآن الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين
بالحكم لسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره القوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم الواسطة
بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع بانتفاء الحكم
السابق ايضا ليس كلاما منافيه حتى يق انه اذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم بل الكلام انما
هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراغ من انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل
ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الاحتمالين فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى الا اليقين السابق
مع ان ذلك يضر المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير اذا فرض انتفاؤه فلا يثبت استصحابه لاحتمال تحققه
في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا باستصحابه لا يق ان الشك قد يوجبه نفس الدخول في الوقت الثاني وفرض عدمه انما هو بفرض
عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين في الآن الاول فلم يتحد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانه اذا
فرض انتفاء الشك فيثبت اليقين في محله من جهة نص الشارع على الاستمرار لانا نقول مع ان هذا الفرض نادر الوقوع سيما
في الاحكام الشرعية المفروض عدم ملاحظة اعتبار الآن الاول ولا عدم اعتبار الآن الثاني غاية الامر حصول اليقين في الآن
الاول لا بشرط الآن الاول فالقدر المتحقق انما هو ثبوته في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار ثانوية
الآن الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثاني حتى ينتقل الى الآن الاول ويفيد اليقين في الآن الاول مع انه يرد النقض فيما
لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان يصير الآن المتاخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غاية معينة هل هو ثابت
فيه او ينحصر في الآنات المتقدمة عليه حرفا بحرف والحاصل ان ما ذكره ره في معنى الحديث انه لا ينقض اليقين المفروض في
زمان الشك الذي لولا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري في استصحاب القوم ليس باولى من ان يق المراد بالحديث لا
ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشك كما اشرنا بل هذا اولى واظهر وهو المتبادر من الحديث واما قوله ره في جملة ما
نقلنا عنه سابقا قلت فيه تفصيل فمرجعه ليس الى القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار
الى غايته وعدمه كما اختاره اولا كما قد يتوهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى والفرق بين الشك في كون الشيء فردا من
افراد المزيل مع العلم بكونه مهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يتعرض لبيان الفرق وسنبينه واما ما ذكره المحقق
السبزواري من الفرق بين الاقسام المذكورة في كلامه فهو ايضا لا يرجع الى محصل فلنذكر اولا امثلة الصور المذكورة ثم نتعرض
لابطال الفرق فمثال الاول استمرار علاقة الزوجية مع الشك في موت الزوج واستمرار نجاسة البدن والثوب مع الشك
في الغسل ومثال الثاني استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك في كون المذي حدثا اذا حصل المذي من جهة تعارض دلالة
واستمرار نجاسة البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء مع غسله بماء السيل المشكوك في كونه ماء ومثال الثالث كل
شيء مجهول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى تعرف انه حرام فان الحلال والحرام ماهيتان معلومتان ولعل افرادهما الواقعية

عفي عنه
ان الغرض بعد الفاضل فلنفرض انتفاء الشك مع قطع النظر عن ثانوية الآن الثاني ومع عدم اعتبار ره؟ فلا يلزم منه انتقال اليقين الى الآن الاول بل يثبت في الآن الثاني ايضا ولا يلزم ان الشك فرض انتفاؤه بفرض انتفاء الآن الثاني حتى يلزم خلاف المجمع الصفا اذ المفروض انه لم يثبت ان الشك حصل الحكم بالآن الاول ونفى في الآن الثاني بل ان الثابت انما هو ثبوته في الآن الاول لا بشرط كونه فيه فقط ولا بشرط عدم كونه في الآن الثاني كما ذكرنا فلم يلزم خلاف مورد الشك واليقين منه



ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مغصوب يق انه حرام ولو علم انه من المباحات الاصلية المحازة من دون تعد يق
انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجين الذين اوجبا تعذر المعرفة لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المجهول الحال فرد من
اي الصنفين ومتصف بايهما ومثال الرابع الشك في كون استحالة الكلب بالملح اذا وقع في المملحة مطهرا او اقول ان دلالة
الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انما حصل
النقض باليقين بوجود ما يشك الى آخره فيه ان المتبادر من الخبر ان موضوع الشك واليقين ومورد هما شيء واحد فاليقين
بوجود المذي مثلا لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بد ان يلاحظا بالنسبة الى
الطهارة فمراده من لا يفرق بين الصور ان وجود المذي بعنوان اليقين لما كان يستتبع الشك بزوال الطهارة التي كانت متيقنة
فقد صدق توارد هما على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله فان الشك في تلك الصور كان حاصلا من قبل آه فيه ان
ما كان حاصلا من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشيء رافعا لنوع ذلك الحكم واما الشك في رفع الحكم الخاص فانما حصل في
شخص الشك الحاصل من جهة يقين حصول هذا الشيء الخاص فان حصول ما هو مشكوك في كونه من الرافعات مستلزم للشك
في رفع هذا الحكم الخاص بحصول الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن من قبل فصدق ان اليقين انتقض بالشك لا باليقين
وهذا ظ ومما ذكرنا ظهر ان العلة التامة او الجزء الاخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين وصحيحة الاخرى
وهي مذكورة في زيادات كتاب الطهارة من يب وهي طويلة وفيها مواضع من الدلالة لما يعرف من صحيحة المتقدمة وصحيحة الاخرى
ايضا وهي مذكورة في باب السهو في الثلث والاربع من الكافي عن احدهما ع قال واذا لم يدر في ثلث هو او في اربع وقد احرز الثلث
قام فاضاف اليها الاخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه
ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فيبني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخ ره عن الصفار عن علي
بن محمد القاساني قال كتبت اليه ع وانا بالمدينة عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام ام لا فكتب ع اليقين لا يدخل فيه
الشك صم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسي ره في البحار في باب من تيقن او شك في شيء من افعال الوضوء عن الخصال
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى اليقطيني عن القسم بن يحيى عن جده الحسن بن راشد عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع
قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين فيشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اواخر الخصال في حديث
الاربعمائة عن الباقر عن امير المؤمنين ع من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا
ان امير المؤمنين ع قال من كان على يقين فاصابه الشك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في
غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المتاخرين واعتمد عليه الكليني وذكر اكثر اجزائه متفرقة في
ابواب الكافي وكذا غيره من اكابر المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الاخبار الصحيحة ودليل العقل
يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المتاخرين بكثير **الثالث** الروايات الكثيرة الدالة عليها باجتماعها فانها وان كانت واردة
في موارد خاصة لكن استقراؤها والتامل فيها يورث الظن القوي بان العلة في تلك الاحكام هو الاعتماد على اليقين السابق
وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية لو لم نقل باستقلاله في الدلالة فلا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا
بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى في غاية القوة ويصدق عليه انه ظن حصل من كلام الشارع لا من الترديد والدوران ونحوهما
وان شئت جعلته من عموم ظن المجتهد الذي اثبتنا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل
بسبب وجود الحكم في الآن السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق لازم وان لم يكن
مظنونا في نفسه وبينهما فرق بين فمن الروايات قول الصادق ع في موثقة عمار كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وقوله ع ايضا بطر

متعددة كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر اذا جعلنا ان كل شيء او كل ماء يحكم بطهارته حتى
يحصل العلم باصابة ما يعلم انه نجس اياه مثل الشك في اصابة البول للثوب او الماء وهناك معنيان اخران يمكن حمل الروايتين عليهما
نظير قوله ع كل شيء هو لك حلال حتى تعلم انه حرام كما تقدم الكلام فيه فنقول على حملهما على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المياه
بعضها متصف في الخارج بالنجاسة الواقعية التي يعلم ان ملاقيها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الافراد انه
من ايهما فنقول ان الشيء المجهول الحال او الماء المجهول يحكم بانه طاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتى يحصل
العلم بانه هو الفرد النجس وعلى حملهما على الشبهة في الحكم الشرعي فنقول ان هذا الشيء المشتبه الحكم في انه نجس ام لا مثل العصير العنبي بعد
الغليان او الجسم الملاقي له هل حكمه الشرعي بالخصوص الطهارة او النجاسة فهو طاهر حتى تعلم انه قذر ومن هذا الباب ما استدل
بعضهم على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بقوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر وهذا المعنى ابعد المعاني الثلثة
من اللفظ وتوضيح المقام ان قوله ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر يحتمل معاني ثلثة الاول كل جزئي حقيقي من الاشياء علم
طهارته سابقا او شرعا فهو محكوم بطهارته حتى تعلم انه صار قذرا بملاقاة ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند رش البول في
اصابة الثوب والثاني كل جزئي حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة ام من الاشياء
الباقية على طهارتها فيحكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي اتصفت بالنجاسة كما لو اشتبه
الثوب النجس بالثوب الطاهر وكذا الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر العين بنجس العين كالعذرة المرددة بين عذرة الانسان
وعذرة البقر والثالث كل مجهول الحكم بكليه وبشخصه جميعا المحتمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة بالذات بكليها كالكلب
والعذرة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكليها كالغنم والظبي وذلك مثل ابن آوى فهو طاهر حتى تعلم انه نجس وكذا
المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الاولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في
ذلك الشيء هنا اذ الجهالة لم تتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث انه كلي او فرد لكلي نظير قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد
فيه نهي بخلاف الاولين وكذا يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت من الدليل الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين
فان العلم انما يحصل من الامور الخارجية كالبينة والقرائن فهذا من جملة الشبهة في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في
الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني فاعلم ان المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعا في اطلاق واحد
كما حققناه في اوائل الكتاب والقول بان كل شيء عام قابل لارادة الكلي والجزئي وكذا العلم يشمل بالكلي والجزئي فيصح ارادة
معنى عام يندرج الكل فيه لا يصح مع تفاوت اضافة الطهارة والقذارة الى الاشياء وكذا سبب العلم ولا ريب ان كلام
المعصوم منزل على موارد حاجات المكلفين وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يراد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء
طاهر طاهر باليقين السابق حتى تعلم من الخارج ملاقاته للنجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور طاهرة ونجسة فيحكم بانه من
الاشياء الطاهرة حتى تعلم من الخارج انه من الاشياء النجسة او ان كل شيء يحتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم
انه طاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث يساوق اصل البرائة وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص
والبحث عن الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرواية ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص وهو يناسب المعنيين الاولين
لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى البحث والفحص وادخال المعنيين الاولين في الثالث بان يقال كل شيء
مجهول طهارته ونجاسته سواء كان كابن آوى والفارة او كالجسم الطاهر المشكوك الملاقاة بالنجس او كاحد الانائين المشتبهين فهو
طاهر حتى يعلم من الشارع حكمه فيصير الكل من باب الجهل بالحكم الشرعي ولا يبقى في شيء منها لزوم الفحص عن الدليل في غاية البعد من
اللفظ والمعنى والحاصل ان الجهل بالحكم الشرعي اما جهل به من حيث الخصوص او جهل به من حيث اشتباه الحكم في الخصوص بعد

وضوح

وضوحه في كل من المشتبهين او جهالة محضة مطلقة وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهالة ولا بد في ارادة كل
منها من ذكر لفظ يدل عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فنقول ظاهر العموم هو العموم الافرادي وارادة الاشخاص
لا الانواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين الاولين والثاني اظهر سيما فالاستدلال به على المعنى
الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المتبادر من العلم هو اليقين الواقعي والغالب انه يحصل في الموضوع لا الحكم لان العلم بالحكم الشرعي
غالبا انما هو من الادلة الظنية غاية الامر كونها واجب العمل وهو لا يوجب العلمية الحقيقية ولذلك قال ع في بيان الحكم المجهول
محضا كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي لا حتى يعلم انه حرام مع ان حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله ع كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكذا
على المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى الثاني فانه
تاسيس كما ان الحال في قوله ع كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال ومما يبعد ارادة المعنى الاول ويقرب المعنى الثاني ان الظاهر ان لفظ
قذر صفة مشبهة دالة على الثبوت مناسبة لارادة ما ثبت قذارته بالذات او بسبب الملاقاة لا فعل ماض مفيد لتجدد حصول
القذارة فيفيد ان الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر او القذر لا في ان الشيء حصل له قذارة ام لا وحاصل المقام ان ارادة
معنى عام يشمل المعاني الثلثة لا يمكن الا مع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا
ومعنى وكذا ارادة المعنى الاول دون الثاني وفهم هذا المرام يحتاج الى تامل تام ثم نرجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق الرواية
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكذا على المعنيين الاخرين ولكنهما يرجعان الى استصحاب حال العقل وهو البرائة الاصلية
واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشرع اذا علم طهارته سابقا شرعا ومنها صحيحة عبد الله بن سنان الدالة على
طهارة الثوب الذي اعاره الذمي وعدم وجوب غسله لانه اعاره طاهرا ولم يستيقن نجاسته وقد مر صحيحته الاخرى في شبهة الموضوع
وما في معناها الى غير ذلك من الروايات **الرابع** انه ثبت الاجماع على اعتباره في بعض المسائل كتيقن الطهارة والشك في الحدث
وتيقن طهارة الثوب والجسد والشك في نجاستهما طهارتهما وبناء الشاهد على ما شهد ما لم يعلم رافعها والحكم ببقاء علاقة
الزوجية في المفقود وكذا الحال في عزل نصيبه من الميراث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون حجة لان علة علمهم فيها هو اليقين السابق
فيجب العمل فيما تحققت علته اولانه اذا ثبت حجيته في بعض المسائل فلا قائل بالفصل واورد عليه بان العلة لعلها كانت في
خصوصها نص او اجماع او غير ذلك فدعوى العلية ممنوعة وكذا دعوى الاجماع المركب اذ هي انما تتم لو ثبت ان علمهم انما كانت من جهة الاستصحاب
والانصاف ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بان المناط هو الاستصحاب وبالجملة الادلة
التي ذكرناها سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجية الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واحتج النافون بالآيات
والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولا دليل على حجية هذا الظن وانه لا يجوز اثبات المسائل الاصولية
باخبار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن عنه ايضا وقد عرفت الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في باب خبر الواحد واثبات حجية
ظن المجتهد كما بيناه ثمه مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه ايضا بل الحق ان حجية الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات حجية ظن
المجتهد كما بيناه ثمه واما المسئلة الاصولية لا تثبت بالظن فقد عرفت ان التحقيق خلافه ثمه واما ايضا انكار حصول الظن منه فمع
انه مكابرة لا يليق بالجواب مدفوع بعدم الاحتياج اليه نظرا الى الاخبار ايضا حجة القول بالحجية في نفس الحكم الشرعي دون
الامور الخارجية فهو دليل النافين من منع حجية مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاخبار فانه لا يظهر شمولها للامور الخارجية
مثل رطوبة الثوب ونحوها اذ يبعد ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير منشأ
للحكم الشرعي بالعرض ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا قرر المنع المحقق الخوانساري في حاشية شرح ش قال وهذا ما يق
ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به اقول وفيه ان اليقين والشك عامان سيما في رواية الخصال وبعد كون المراد بيان

حكم الامور الخارجية سيما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما يرجع في الطهارة عن الحدث والخبث الى ابقاء الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم وصول النجس وعدم وصول ما يوجب الحدث ايض كالنوم و غيره كما لا يخفى على من تامل في الروايات مثل ما في صحيحة زرارة قلت ان رايته في ثوبي وانا في الصلوة قال تنقض الصلوة و تعيد اذا شككت في موضع منه ثم رايته وان لم تشك ثم رايته رطبا قطعت الصلوة وغسلته ثم بنيت على الصلوة لانك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث بل قال المحدث البارع الحر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الائمة بعد ذكر فرقة من الاخبار التي ذكرنا اقول هذه الاحاديث لا تدل على حجية الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي وانما تدل عليه في موضوعاتها ومتعلقاته كتجدد حدث بعد الطهارة او طهارة بعد الحدث او طلوع الشمس او غروبها او تجدد ملك او نكاح او زوالهما ونحو ذلك كما هو ظاهر من احاديث المسئلتين وقد حققناه في الفوائد الطوسية اقول ويظهر مما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايض وحجة القول بنفي الحجية في الحكم الشرعي اذا ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الآن المتاخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الآن المتاخر ايض لما حصل هنا خلاف فالخلاف في مسئلة المتيمم اذا اصاب الماء في اثناء الصلوة مثلا كاشف عن ان الاجماع لم ينعقد الا على وجوب المضي في الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والا لكان المخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الاستصحاب فلا يثبت الحكم السابق في الان المتاخر وفيه ان هذا الكلام يجري في غير ما ثبت الحكم من الاجماع ايض اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الآن الاول شاملا للآن المتاخر بعمومه فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب وان لم يكن فيه شمول له فلا دليل على ثبوت الحكم في الآن المتاخر وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجية الاستصحاب مط لا التفصيل والحل انا لا نقول في صورة استصحاب حال الاجماع ان الاجماع موجود في الآن المتاخر ولا نقول ايض لا بد ان يكون المسئلة في الان المتاخر ايض اجماعية بل نقول ان الاجماع ايض كالنص كاشف عن حكم واقعية او جبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم ولم يقيد بثبوت الحكم بالآن الاول بان يكون الاجماع بشرط الآن الاول وعدم انضمام الآن الاخر اليه وكذلك النص بل انما ثبت مطلق الحكم في الآن الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا نقول بان علة حصوله في الاوان المتاخرة هو حصوله في الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل نقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الآن الاول نظرا الى ملاحظة اغلب الموارد فيتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشرنا سابقا ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان قد ظهر مع جوابه مما مر وحجة القول بالحجية اذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح ش وحاصله ان الدليل على الحجية فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غاية معينة في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها امران احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك والثاني انه لا يحصل الظن بالامتثال الا بالاستصحاب الى حصول اليقين بالغاية وذلك في الوجوب والتحريم وما يستلزمهما من الاحكام الوضعية ظاهر واما في الاباحة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباحته يوجب عدم امتثال امر الله تع فان الاعتقاد بما ثبت سنة واجب واجبا كان او مباحا او غيرهما ولعل نظره الى ان اشتغال الذمة مستصحب وشغل الذمة اليقيني مستدع لحصول البرائة اليقينية بالاجماع كما ادعاه بعضهم ودفع الاشتغال لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به امران نفس الحكم واجرائه الى غايته ولا يحصل الامتثال الا باتيانهما معا فلا يرد عليه ما قيل ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب ان الدليل الحكم يحتمل ان يراد منه وجود الحكم في الزمان الذي يشك في وجود الحكم فيه وان يراد منه عدم وجوده فيه ولا يحصل اليقين بالبرائة الا بالامتثال في زمان الشك ايض فان الاتيان الى الغاية جزء المامور به مثلا فيما



فرضه بخلاف فرض استصحاب القوم ففي استصحابهم لم يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتثال انما يلزم مع القطع او الظن بثبوت التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منهما حاصلا لانا نقول لا حاجة الى دليل آخر يدل على ثبوت التكليف في آن الشك بل التكليف الاول لما كان مركبا لا يحصل الامتثال به الا باتيان جميع اجزائه سواء تعلق اليقين به بالتكليف او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب وان امكن فرض تحققه فيما نحن فيه لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك به ايضا وذلك نظير اصل البرائة فكما انه بالذات يقتضي رفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه ام لا فشغل الذمة يقتضي برائتها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما اكتفى بحصول ظن الامتثال مع ان المعتبر في رفع شغل الذمة اليقيني هو اليقين بالرفع تنبيها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموصوفة المذكورة بظن معتبر فيكفي في الامتثال وهذا كلام سار في مطلق التكليف الثابت ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه قال في ش س بعد كلام في هذا المقام والحاصل انه اذا ورد نص او اجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا او ثبوت حكم الى غاية معلومة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتثال ولا يكفي الشك في وجوده وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود تلك الغاية المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين اشياء ونعلم ايض عدم اشتراطه بالعلم مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المرددة فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايض ولا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معينا في الواقع مجهولا عندنا او اشياء كذلك او غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا او غايات كذلك وسواء ايض تحقق قدر مشترك بين تلك الاشياء والغايات او تباينها بالكلية واما اذا لم يكن كذلك بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص آخر على ان ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامة الى وجوب شيء والآخرون الى وجوب شيء آخر دونه وظهر بالنص او الاجماع في الصورتين ان ترك ذلك الشيئين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية انتهى اقول وقد اشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في المبحث السابق واوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته في ش س ما يدفعه تقييده هنا بقوله ونعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء فلاحظ وتامل هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتى يحصل اليقين بالبرائة وان المكلف به في المردد بين امور هل هو احدها المعين عند الله المبهم عندنا او المكلف به ان لا يترك مجموع المحتملات فيكفي الاتيان بالبعض او مبهم مشكل والحق ان اثبات الاول في غاية الصعوبة ونهاية الندرة ان لم نقل بانه غير متحقق وكذلك الكلام في الامر المستمر الى غاية معينة عند الله مبهمة عندنا وقد ذكرنا بعض الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايض لو استدل القائل بوجوب ثلثة احجار في الاستنجاء بان حكم النجاسة مستمر الى حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولم يتحقق المطهر الا بالثلاث فيقال له ان الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر الشرعي بل انما نسلمه على ان الصلوة لا تصح بعد التغوط الا مع حصول احد من اشياء ثلاثة اما الغسل بالماء او التمسح بثلثة اجسام طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شيء وهو احدها المعين عند الله المبهم عندنا فيقال لا اجماع على ذلك ثم مل انما يسلم الاجماع على ان ترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم ان ما ذكرنا غير المحقق الخونساري هو ظ ما اختاره المحقق ره في آخر كلامه بعد ما اختار اولا حجية الاستصحاب مط واستحسنه صاحب المدارك الا انه قال هذا دجوع

عن القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فخسن وان اراد انه رجوع عنه مطـ كما هو ظ كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لك انه ايضـ استصحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب واما حجة القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلا فلا نعيد وينبغي ههنا على امور الاول التنبيه ان الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلابد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت حكمه اولا مفهوما كليا مرددا بين امور وقد يكون جزئيا حقيقيا معينا وبذلك يتفاوت الحال اذ قد يختلف افراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب ينصرف الى اقلها استعدادا للامتداد وههنا لطيفة يعجبني ان اذكرها من باب التفريع على هذا الاصل مما الهمني الله تعالى به ببركة دين الاسلام والصادعين عليهم الصلوة والسلام وهو ان بعض سادة الفضلاء الاذكياء من اصحابنا ذاكر في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود او النصارى من انه تمسك بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوته فقالوا الامر على المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه ثم ذكر انه اجابه بما هو المشهور من انا لا نعلم نبوة نبي لا يقول بنبوة محمد صـ فموسى او عيسى الذي يقول بنبوته اليهود او النصارى نحن لا نعتقده بل نعتقد بموسى وعيسى الذي اخبر عن نبوة محمد صـ وصدقه وهذا مضمون ما ذكره الرضا عـ في جواب الجاثليق فانه قال له ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئا قال الرضا عـ انا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به امته وما اقرت به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صـ وبكتابه ولم يبشر به امته قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعهود الذي لا يخفى على احد حاله وشخصه او موسى بن عمران المعلوم الذي لا يشتبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاء بدين وارسله الله نبيا وهذا القدر مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص واثباته بدين بين ان يقول بنبوة محمد صـ ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود ورسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله وبذلك افحم الفاضل المذكور في الجواب فتاملت هويناً فقلت في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع الاستصحاب لا بد ان يكون معينا حتى يجري على منواله ولم يتعين هنا الا النبوة في الجملة وهو كلي قابل للنبوة الى اخر الابد بان يقول الله انت نبي وصاحب دين الى يوم القيمة وللنبوة الممتدة الى زمان محمد صـ بان يقول له انت نبي بدون احد القيدين فعلى المخالف ان يثبت اما التصريح بالامتداد الى اخر الابد وانى له باثباته والمفروض ان الكلام ليس فيه ايضـ واما الاطلاق فهو ايضـ في معنى القيد ولا بد من اثباته ومن الواضح ان مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة اذ الكلي لا يمكن استصحابه الا بما يمكن من بقاء اقل افراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولناتك بمثال لتوضيح المقام وهو انا اذا علمنا ان في هذه القرية حيوانا ولكن لا نعلم اي نوع من الطيور او البهائم او الحشار والديدان ثم غبنا عنها مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة تعيش فيها اطول الحيوان عمرا فنرى ان الفرس اطول عمرا من الغنم والعصافير اطول عمرا من الخطاطيف والفيران من الديدان وهكذا فاذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص عصفورا او فارة او دود قز فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظن بقاء اطولها عمرا فبذلك بطل تمسك اهل الكتاب اذ على فرض التسليم والتنزل والمماشاة معهم نقول ان القدر الذي ثبت لنا من نبوتهما هو القدر المشترك بين احد المقيدات الثلثة فمع امكان كونهما النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد صـ كيف يجري الاستصحاب الى آخر الابد ثم انك بعدما بينا لك سابقا لا اظنك ترد علينا امر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان تقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبيان ان الاحكام الواردة في الشرع انما يسلم جريان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقات ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التتبع والاستقراء يحكمان بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ليست بآنية ولا محدودة الى حد معين وان الشارع يكتفي فيها

فيما ورد

فيما ورد عنه مطـ في استمراره ويظهر من الخارج انه اراد منه الاستمرار فان تتبع اكثر الموارد واستقراءها يحصل الظن القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الرافع من دليل عقلي او نقلي فان قيل فهذا يرد عليك في حكاية النبوة قلنا ليس كذلك لان الغالب في النبوة هو التحديد بل انما الذي ثبت علينا ونسلم من الامتداد القابل لان يمتد الى الابد هو نبوة نبينا صـ مع انا لا نحتاج في اثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يعارض الخصم بان نبوته ايضـ مرددة بين الامور الثلثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع نعم لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل قولكم بالنسخ يعين الاطلاق ويبطل التحديد لان اخفاء المدة وعدم بيان الاخر ماخوذ في ماهية النسخ وهو بعينه مورد الاستصحاب قلنا ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وابطال قولهم في بطلانه انما هو من باب المماشاة معهم في عدم تسليمهم التحديد وابطال قولنا بقبح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى على نبينا وعليهما السلم اخبرا بنبوة محمد صـ و كتابهما ناطق به لا ان نبوتهما مطلقة ونحن نبطلها بالنسخ فلما كان اليهود منكر النطق كتابهم ونبيهم بذلك وزعموا دوام دينهم واطلاق النبوة وتمسكوا بالاستصحاب من باب المماشاة معنا وتمسكوا ببطلان النسخ بناء عليه ايضـ فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ وهذا الايضـ ما اوردناه عليهم في تمسكهم بالاستصحاب فان قيل احكام شرع عيسى مثلا مطلقات والنسخ يتعلق بالاحكام قلنا اطلاق الاحكام مع اقترانها ببشارة عيسى برسول بعده اسمه احمد لا ينفعهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم

**الثاني** قد عرفت ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل بسبب حصول تغير ما في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثلا القلة والكثرة في الماء القليل المتنجس اذا تمم كرا او في سببه كالكر المتغير بالنجاسة اذا زال تغيره من قبل نفسه او في حال من احواله كالانائين المشتبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم به كان واجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقته فظاهرهم انه لا مجال للاستصحاب وذلك مثل قولهم بان الاستحالة من المطهرات وربما يستدل على ذلك بان النجس والحرام مثلا انما هو الكلب والعذرة مثلا لا الملح والدود والتراب والرماد مثلا اذا انقلب الكلب في المملحة بالملح او العذرة بالدود او التراب او الرماد ومن هذا القبيل استحالة النطفة بقرا او غنما والماء النجس بولا لحيوان ماكول اللحم وفيه اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا تحول الحنطة النجسة طحينا او خبزا او اللبن سمنا فيلزم طهارتها وهو باطل جزما وان كان المناط تبدل الحقيقة والماهية فما الدليل عليه ثم ما ذا معيار تبدل الماهية والحقيقة فقد نريهم يحكمون بطهارة الرماد دون الفحم وطهارة الخمر بانقلابه خلا فما الفرق بين الامرين بل تبدل العذرة بالفحم ليس باخفى من تبدل الخمر بالخل وان لوحظ فيه تبدل الخواص بالمرة ففي ذلك عرض عريض لا يمكن ضبطه غالبا ويمكن ان يقال المعيار هو تبدل الحقائق عرفا لا محض تغير الاسماء وهذا انما فيما كان مقتضي الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة وامثالهما من النجاسات عينا هو ذاتهما فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم كما قال الشارع الكلب نجس او حرام ما دام كلبا والعذرة نجس ما دامت عذرة فاذا استحال ماهيته فينتفي الحكم والحق بعض الفقهاء المتنجس كالخشب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظاهر ان نجاسة الخشب ليس لانه خشب لا في نجاسة الا انه جسم لاقى نجاسة وهذا المعنى لم يزل والحاصل ان الحقائق المتخالفة عرفا كالعذرة والتراب والرماد لها احكام مستقلة برأسها سواء كانت متوافقة في الحكم او متخالفة واما مسحوق ماهيته كالطحين للحنطة او مطبوخها كاللحم المطبوخ والخبز ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقتها عرفا كما لا تتبدل حقيقته ايضـ فما ثبت تبدل حقيقته عرفا فينتفي حكم الاستصحاب لثبوت التعارض بين ما دل على حكم حقيقة المستحال اليه وما يستصحب من حكم المستحيل فعموم ما دل على طهارة التراب والدود

او الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسة وستبين ان الاستصحاب من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم [لا يتفاوت الدليل من حيث هو هو]
ودلالة الاخبار ايض غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتا لشئ آخر والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية
السابقة ولم يبق بحالها حتى يحكم بعدم جواز نقض حكمها فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه
وما حصل الجزم بعدمه فيجزم بجريان الاستصحاب فيه وما حصل الشك فيه فيرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصل ومما ذكرنا يعرف
الكلام في الانتقال مثل انتقال دم الانسان الى بطن القمل والبرغوث والبق وهنا وان كان تبدل الحقيقة في غاية الخفاء سيما
في اول مص هذه الحيوانات للدم وخصوصا في العلق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير ذي النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم
لا غلب هذه الاما في بطنها من جهة المص يوجب الحكم بالطهارة ففي الحقيقة يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لا عدم
امكان جريان الاستصحاب ولذلك توقف بعض المتاخرين في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب وتامل في كون تغير
الموضوع قاطعا للاستصحاب **الثالث** ذكر بعض المتاخرين [هو المحقق والعلامة والشيخ محمد بن الشيخ حسن] للعمل بالاستصحاب بعض الشروط مثل ان لا يكون هناك دليل
شرعي اخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا في الوقت الثاني والا فتعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب [هو صاحب الوافية]
آخر واقول ان اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى منه
مرجح عليه فلا حجية فيه ويعمل على الدليل الراجح فلا مناسبة لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب وان اراد من الدليل ما يقابل الاصل
ففيه ان الاجماع على ذلك ان سلم في اصل البرائة واصل العدم فهو في الاستصحاب ممنوع الا ترى ان جمهور المتاخرين قالوا ان مال
المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته استصحابا للحال السابق مع ما ورد من الاخبار المعتبرة بالفحص اربع سنين
ثم التقسيم بين الورثة وعمل عليها جماعة من المحققين فكيف يدعى الاجماع على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحاب
لا يعارض الدليل النطقي من حيث هو اجماعا فله وجه كما ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من
حيث انه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجي كما هو كذلك في العام والمفهوم
ايض ثم ان اخذنا كون الحكم مظنون البقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظن مع
الدليل على خلافه فلا استصحاب وان لم ناخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجية الاستصحاب هو الظن الحاصل
من الوجود الاول فاذا تحقق دليل يبدل الظن بالوهم فهذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يق عدم الدليل شرط لجواز العمل به
اذ ليس هنالك ظن بالبقاء ولكن يرد عليه انه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا مبناه هو عدم جواز
نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينا واضحا فهو ليس غير نقض اليقين باليقين
وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكذلك ان كان ظنيا واجب العمل ولا ريب ان عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين
السابق وهذا ايض يرجع الى اشتراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه او ظن اقوى منه ولا اختصاص
له بالاستصحاب وان شئت توجيه الكلام على نحو ما ذكرنا فقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلاقي على الوجه
الاول وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الاخبار لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص فضعف الاستصحاب
اما من جهة كونه استصحابا للحكم لا حكما مستقلا واما من جهة انه عام لثبوته من عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا
بيقين ولا يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص
من جهة المرجحات الخارجية كما اشرنا ومما ذكرنا يظهر حال اشتراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان تعارض الاستصحابين
قد يكون في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة يقتضي طهارته واستصحاب عدم
التذكية يقتضي كونه ميتة المستلزم للنجاسة وقد يقرر بان الموت حتف الانف والموت بالتذكية كلاهما حادثان في زمن

واحدة

واحدة واصالة عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستلزام مقارنته مع الموت حتف الانف واصالة عدم تحقق
الموت حتف الانف الى زمان الموت يقتضي مقارنته للتذكية المستلزمة للطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو والا فقيل بتساقطهما
والتحقيق ان تساقطهما انما هو في محل التنافي والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل
التنافي لا ينفي حكم الاخر في غيره فيمكن ان يق في مثله انه لا ينجس ملاقيه مع الرطوبة ولكن لا يجوز الصلوة معه ايض ومما يرجح الطهارة
الاصل واستصحاب طهارة الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمة بالصلوة والشك في
تحقق الساتر الشرعي وقد يكون في موضوعين مثل الموضع الطاهر الذي نشر عليه الثوب المغسول من المني ثم شك في ازالة النجاسة
فيحكم بطهارة الموضع وجواز التيمم والسجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلوة فيه
لا يق ان الثوب محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب وكل نجس لاقى مع الرطوبة ما يقبل النجاسة فينجسه لانا نقول المحل ايض بعد الملاقاة
محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كلية الكبرى ممنوعة وانما المسلم في منجسية المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب
وكون المحل مما يقبل النجاسة مط ايض مم ومن هذا الباب ايض الصيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به واشتبه
استناد الموت الى الماء او الى الجرح فيتعارض استصحاب طهارة الماء واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمزكي الشرعي
المستلزم لنجاسته والاقرب هنا ايض العمل بهما في غير مادة التنافي لاستصحاب الحكم بطهارة الماء ونجاسته ولكن يمكن الحكم بطهارة
الماء وحرمة الصيد واما نجاسة الصيد فياتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح وذلك يصير مرجحا اخر لطهارة الماء ايض مع
سائر المرجحات واعمال الاصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشرع كثير فقد يحكم بحرمة الجماع لاحد الزوجين وحليته للآخر
بان اقرت على نفسها بما يحرم عليها وانكر الزوج ونحو ذلك **قانون** الاستقراء هو الحكم على الكلي بما وجد في الجزئيات
وهو اما تام واما ناقص اما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يق الجسم اما حيوان او نبات او جماد وكل منها متحيز
فكل جسم متحيز وهو الذي يسمونه بالقياس المقسم وهو يفيد اليقين ولا ريب في حجيته لكنه مما لا يكاد يوجد في الاحكام الشرعية
واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاغلب وهو مما يفيد الظن الغالب ويتفاوت الظن الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة فربما
يصير الظن متاخما للعلم وامثلته في الشرع كثيرة منها الحكم بسماع شهادة العدلين ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز
ان يفعل على الراحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذلك فيحكم على الكلي بذلك ويترتب عليه استصحاب الوتر لجوازها على الراحلة
والظاهر انه حجة لافادته الظن بالحكم الشرعي وقد اثبتنا مشروحا ان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله
ادلة حرمته كما لا يخفى **قانون** القياس في اللغة التقدير والمساوات كما يق قست الارض بالقصبة ان قدرتها
وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساويه وفي الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع لجامع بينهما وهو علة ثبوت الحكم في الاصل فهي
اما مستنبطة او منصوصة اما الاخر فسيجيئ الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كافة عدا ابن الجنيد من قدمائنا في اول
امره وبعض العامة الى حرمة العمل وذهب الاخرون الى جوازه وربما يستدل على الحرمة بالايات والاخبار الدالة على حرمة العمل
بالظن وليس بذلك لما مر من انها ظاهرة في اصول الدين مع انا اذا اثبتنا جواز العمل بظن المجتهد مط الا ما اخرجه الدليل [النظام وبعض المعتزلة]
فلا يتم الاستدلال بها ايض اذ حرمته بعد التسليم انما نسلم مع عدم انسداد باب العلم فالاولى الاستدلال بالاخبار
المتواترة على ما ادعاه جماعة من اصحابنا روتها العامة عن النبي ص والخاصة عن ائمتهم منها ما نقله البيضاوي وغيره عنه
انه قال تعمل هذه الامة برهة بالكتاب وبرهة بالسنة وبرهة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد ضلوا ومنها ما رواه
صاحب المحصول قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة قوم يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال و
يحللون الحرام واما اخبار الخاصة فكتبهم مشحونة بها لا حاجة الى نقلها وما يترائى في بعض اخبارنا من عمل ائمتنا بالقياس

فهو اما من باب التقية او المجادلة بالتي هي احسن او لتعليم اصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرمته ضروري من المذهب بحيث لا يختالجه شك وريبة فانا نرى علمائنا في جميع الاعصار والامصار ينادون في كتبهم الاصولية والفقهية بحرمته مستندا اياها الى ائمتهم فنحن نثبت ولا حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا ومذهبنا بالاجماع والضرورة المتواترة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهية جواز العمل بالظن لا انه يحرم العمل بالظن الا ما اثبته الدليل فانه طريق لا ينكاد يمكن اثباته كما شرحناه مستوفى في مباحث الاخبار وبذلك يتخلص عن الاشكال في ان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عقلي قطعي مبني على لزوم تكليف ما لا يطاق وترجيح المرجوح لولاه والدليل القطعي لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكروه من طرق استنباط العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاخيار من المنع عنه سيما مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتفقات فقد يرى ان الشارع حكم باتحاد المنزوح من البئر لنجاسة الكلب والخنزير والشاة وباختلاف الابوال النجسة والمني والبول وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب ما قبله وندب لا حقه وامر بقطع اليد للسارق دون الغاصب وامثال ذلك مما لا يعد ولا يحصى ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تنصيص الشارع العالم بالحكم الخفية والمصالح الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وقوله تعالى وَحَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ ذِي ظُفُرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا الاية فانه يدل على ان علة التحريم عصيانهم لا وصف ثابت في المذكورات والانصاف ان منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكروها مكابرة فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الايتان فلا تنافيان جواز القياس والا لكان القياس منافيا للقول بالنسخ ولم يقل به احد وايضا سنبين ان علة الحكم قد تكون غائية وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصيان لا بالنسبة الى حسن او قبح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم في حرمة الطيبات لاشتراكهم في الظلم والعصيان احتجوا بقوله تعالى فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ فان العبور لغة المجاوزة والقياس عبور عن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذي بصيرة بل الظاهر من الاعتبار الاتعاظ وان كان فيه ايضا مجاوزة وعبور من حال الغير الى حال نفسه سلمنا لكن سياق الاية يقتضي ذلك قال الله تعالى يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ فاذا اريد جاوزوا من حكم الخمر الى النبيذ او من البر الى الذرة لكان في غاية البعد من الاستقامة ولا يليق ذلك بجاهل فضلا عن عالم فضلا عن الله تعالى ويقولهم إِنْ أَنْتُمْ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُنَا مع انه تعالى لا يرد عليهم القياس وفيه مع منع عدم الرد لقوله تعالى حكاية عن الرسل إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ ان كون ذلك استدلالا بالقياس ممنوع بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشرا لعدم قابلية البشر لهذه الرتبة او ان ايثاركم علينا في النبوة ترجيح بلا مرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادرة لا يخفى ان المنكر ينكر القياس في الجميع واحتجوا ايضا ببعض الاخبار الضعيفة دلالة وسندا وبعمل الصحابة شايعا من دون نكير وهو ممنوع بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم وبالجملة قطعية بطلانه عندنا من جهة مذهب ائمتنا يغنينا عن اطالة الكلام في هذا المرام بالنقض والابرام وذكر شرائط القياس واقسامه واحكامه فلنكتف في هذا الباب بذكر مسئلتين **الاولى** في حجية المنصوص العلة اعني ما استفيد علة الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا ونصا مصطلحا بمعنى مقابل الظاهر كقوله لعلة كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والايماء كما سنبينه ويمكن ان يراد به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما يظهر من بعضهم فح لا بد من ذكر دلالة التنبيه على حدة واختلف الاصحاب في حجيته فمنعه المرتضى ره وابنه

الاخرون

الاخرون وقال المحقق ره اذا نص الشارع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعديته الحكم وكان ذلك برهانا ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما فهمه بعض المتاخرين ولكن عبارة الشرايع في مبحث الصلوة في ملك الغير يشهد بانه يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد الظن حيث جعل من افراد الماذون فيه ما حصل الاذن بشاهد الحال كما اذا كان هناك امارة تشهد ان المالك لا يكره واعترضه في لك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون المقام خاليا عما يفيد اشتراك شيء آخر في سببية الحكم فيرجع كلامه ايضا الى ما هو ظاهر كلام العلامة ره وكيف كان فوجه حجية ما ذكره المحقق ظاهر لان التعليل ح يصير بمنزلة كبرى كلية تنضم اليها صغرى وجدانية فيقال ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر ان الخمر حرام لانه مسكر وكل مسكر حرام فنقول ان النبيذ مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما وجه اطلاق ره فهو ان المتبادر من التعليل هو ذلك فاعتبار القيد الذي ذكره المحقق لغو لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخراجه بيان ذلك ان قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر معناه المتبادر لانه من افراد المسكر ومن مصاديقه لا لانه هذا الفرد الخاص من المسكر وكذلك قوله حرمت الخمر لاسكاره المتبادر منه لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا غير الاسكار ولا لاجل الاسكار المختص بالخمر لا للاسكار الحاصل في غيره وتوضيح ذلك ان القصر قد يكون للصفة وقد يكون للموصوف فاذا لاحظنا كون الخمر من افراد كليات متعددة كالمايع والمسكر والحاصل من العنب فاذا اضفنا احد الكليات اليها فقد نريد بالاضافة مقصودية حكم عليها من جهة كونها من افراد ذلك الكلي دون غيره من الكليات فيتوحرمة الخمر لاجل اسكاره لا لاجل ميعانه ولا لاجل كونه من ماء العنب وقد نريد مقصودية الحكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلي في ضمن هذا الفرد لا الفرد الآخر فيتوحرمة الخمر لاجل الاسكار المختص بها لا لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان المتبادر من اللفظ اي المعنيين والانصاف ان المتبادر هو المعنى الاول والثاني في غاية البعد بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه ومن ذلك ظهر بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيحتمل ان تكون هي اسكار الخمر بحيث تكون الاضافة الى الخمر معتبرة في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب في حصول الظن القوي والظن المستفاد من دلالة الالفاظ لا ريب في حجيته ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل منه اقصر من ساير الظنون وانما دعى المحقق وامثاله الى الفرار عنه الى ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع في القياس وانت خبير بان هذا ليس بقياس بل هو مدلول كلام الشارع فهو في الحقيقة قضية كلية مستفادة من الشرع مندرج تحته ما هو من افراده وعلى فرض تسليم تسميته قياسا فلا دليل على حرمته والحاصل ان الاجماع والضرورة لم يثبتا في حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلم كونه قياسا وكذلك الكلام في المسئلة الاتية لو جعلناها من القياس واما الاخبار فدلالتها موقوفة على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ القياس في هذا القسم او ان مرادهم من الاخبار ما يشمل ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعية ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايضا ذلك والقدر المتيقن هو القياس المستنبط سيما ومن المعلوم ان ردعهم عم انما كان عن العمل بما احدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقولهم القاصرة لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الاحكام المخفية ولم يتمسك من تمسك بذلك فيما نحن فيه الا من جهة الاعتماد على كلام الشارع غاية الامر التشكيك في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواب فيمكن اثباته لاندراجه تحت عموم ظن المجتهد او نقول ان النسبة بين ما دل على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الالفاظ تعارض من وجه وذلك اقوى لاعتضاده بالاصل والشهرة وغيرهما ثم ان العلامة ره قال لا نزاع بين الفريقين في ان العلة المستفادة من الشرع بعنوان الاستقلال واجب الاتباع يعني انا اذا علمنا ان علة حرمة الخمر هو مطلق الاسكار مستقلا فلا

نزاع في التعدي انما النزاع في ان معنى قول الشارع حرمت الخمر لانه مسكر هل هو ذلك ام لا واعترضه صاحب المعدة بان السيد ره
مع انه معترف بانه يفيد العلية فهو من المانعين فلعل العلامة ره لم يقف على احتجاجه فانه احتج على المنع بان علل الشرع انما تنبئ
عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة وقد تكون في احدهما داعية الى فعله دون الآخر
مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون
قدر قال وهذا باب في الدواعي معروف ولهذا جاز ان يعطي على وجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون درهم وفي حال دون
حال وان كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم قال ره وهو دال على كون النزاع في المعنى ظاهرة يعني ان
النزاع في افادة العلة تعدي الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفيد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السيد ره على ما فهمه بعض
المحققين ايضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطلقا او يكون
تلك العلة مصلحة الحكم في خصوص المحل لا غير سلمنا لكن يرجع النزاع مع السيد الى ان المثبتين يقولون يستفاد العلية من
قوله لانه مسكر ولكن المراد من العلة هو العلة التامة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية منه ولكن
المراد منها اعم فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة كما انه على ما ذكره العلامة ره يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع لانه مسكر مثلا
ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل الغائية وقد تكون غيرهما وكلها داخلة
في المبحث ووجوه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب او الحرام من الاسباب التي تشبه ان تكون من العلل المادية فقول الشارع اذا
وجدت طعم النوم فتوضأ يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا غيره من الموجبات وكذا اذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا
وجوهكم يدل على ان الصلوة علة غائية والمراد بالعلة هنا هو السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكذا يحرم الخمر لانه مسكر يدل
على ان العلة في الحرمة هو جهة القبح الحاصلة من الخمر من جهة الاسكار ويمكن ادراجه تحت العلة الغائية يعني لئلا يحصل السكر كما
يمكن ادراجه تحت المادية وكذا ماء البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة تدل على ان العلة تلك المادة يقتضي عدم التنجس
وبادنى تامل يظهر لك وجه التعدي وطريقته في كل موضع فالتعدي في الاولين من المخاطب بالوضوء والصلوة شفاها الى
غيره اذا حصل فيه العلة وفي الثالث من الخمر الى كل مسكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون
علة لنفس الحكم من حيث هو فلا يتخلف عنها اينما وجدت ولا يثبت بدونها ابدا وقد تكون علة لتشريع عبادة وتاسيس اساس
وبعبارة اخرى يؤسس اساسا ويشرع عبادة لاجل حصول مصلحة وذلك لا يستلزم تلازم العلة مع جميع افراد تلك العبادة
والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يسنح سانح وان لم يسنح السوانح في الغالب ومن هذا القبيل تعليل
غسل الجمعة برفع ارياح الاباط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط المياه فذلك لا ينافي عدم الرخصة في تركها اذا انتفى
العلة والمصلحة كما لا ينافي رجحان شيء اخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف في غيره من غير جعله عبادة شرعية
تنبيه لمعرفة العلة طرق مقررة عند القايسين مضبوطة في مظانها وحاصل الكلام فيه ان العلة اما تستفاد
من جهة الشارع من اجماع بسيط او مركب او كتاب وسنة او من جهة غيره واما الاول فاما من الاجماع المستفاد فكثير مثل ان التعدي
من قوله ع اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه الى وجوب غسل البدن والازالة عن المسجد والماكول والمشروب وغيرهما انما
هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الاجماع فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهارة
واما الكتاب والسنة فاما يستفاد العلة منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او التنبيه والايماء المحسوب من الدلالة
الالتزامية ولكل منهما مراتب مختلفة في الوضوح والخفاء اما الاول فكقوله لعلة كذا او لانه كذا او كي يكون كذا او اذن
يكون كذا ونحو ذلك ودونها في الظهور اللام والباء وان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايماء



هذا من الاشارة اليه في مباحث المفاهيم ونقول هنا ايضا ان الضابطة فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو او نظيره للتعليل لكان
بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كقوله ص للاعرابي الذي قال واقعت اهلي في نهار رمضان اعتق رقبة فان السؤال عن مثله
يقتضي الجواب المطابق فجوابه لا بد ان يكون لحصول غرضه فكانه ص قال اذا واقعت فكفر وكان هذا اللفظ دال على التعليل فكذا
تقديره وان كان دونه في الظهور لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الوجوب كما اذا قال العبد طلعت الشمس فقال المولى اسقني
ماء ويمكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلتفت اليه قيل وهذا القسم قد يصير قطعيا فانه اذا علم عدم مدخلية بعض الاوصاف
فحذف وعلل بالباقي سمي بتنقيح المناط القطعي وهذا هو مراد المحقق في المعتبر حيث حكم بحجية تنقيح المناط القطعي كما اذا قيل
لرجل صليت مع النجاسة فيقول اعد صلوتك فانه يعلم منه ان علة الاعادة هي نجاسة البدن او الثوب ولا مدخلية لخصوص
المصلي او الصلوة وكذا لا مدخل في الاعرابية اذ الهندي والاعرابي حكمهما في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا اجدر
وافرط الحنفية وقالوا لا مدخلية لكونه وقاعا ايضا فيكون الاكل وغيره من المفطرات ايضا كذلك اقول ان ثبت انحصار
العلة من القاطع الخارجي كالاجماع فلا كلام فيه ولكنه خارج عما نحن فيه والا فيرجع الكلام في ذلك الى السبر والتقسيم وسيجيء
انه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه مع ان الحكم بالاولوية لزوم العتق في صورة الزنا ثم وستعرف الكلام في تحقيق ما هو المعتبر
في القياس بطريق الاولى اذ غاية الامر انه يحكم العقل بان الزنا اجدر واولى بالانتقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه
القتل او الرجم او الكفارة او غيرها فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان دلالة التنبيه مبنية على الاستفادة من اللفظ
من باب الالتزام وحجية هذه الاستفادة تثبت بما ثبت منه حجية ساير الدلالات اللفظية وليس ذلك من جهة تنقيح المناط
اعني الغاء الفارق واثبات الجامع به كما سنشير اليه ومن امثلة التنبيه انه ع سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال اينقص
الرطب اذا جف قالوا نعم فقال فلا اذن فاقتران الحكم اعني قوله ع فقال بالنقصان ينبه على ان علة منع البيع هو النقصان
واعلم ان في هذا المثال قد اجتمع التصريح والتنبيه لمكان الفاء واذن ولا منافاة لاستفادة العلية بدونهما ايضا ومن
امثلته ان يفرق بين حكمين بوصفين مثل للراجل سهم وللفارس سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو في الاصطلاح
وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحة او دفع مفسدة مثل قوله
لا يقضي القاضي وهو غضبان ومثل اكرم العلماء واهن الجهال فيغلب الظن من المقارنة مع المناسبة ظن الاعتبار واما مثال
النظير فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعمية فانها قالت له ص ان ابي ادركته الوفاة وعليه فريضة الحج فان حججت عنه
اينفعه ذلك فقال النبي ص ارايت لو كان على ابيك دين فقضيته لكان ينفعه ذلك فقالت نعم قال فدين الله احق ان يقضى
فانها سئلت عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فنبه على التعليل به اي كونه علة للنفع والا لزم العبث فيفهم منه ان
نظيره وهو دين الله ايضا علة للنفع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع فهي وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود
والعدم وسمي الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل واحد كاسكار الخمر فان الحرمة دائرة معه وجودا فقبل حصول السكر
حلال وبعد انقلاب الخمر خلا حلال وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محلين ككون الشيء مكيلا بحرمة التفاضل فان
التفاضل حلال في الثياب دون الحنطة والشعير مثلا والاول اقوى لكونه اقل احتمالا من الثاني واختلفوا فيه والاكثر على
المنع لان بعض الدورانات لا يفيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلة والمعلول المساوي والمعلولين المتساويين
لعلة واحدة والحركة والزمان ونحو ذلك فلا يفيد اصلا مع ان الملازمة ان الاقتضاء ان كان من ماهيته فلا يمكن التخلف
وان كان من جهة خصوص محل خاص فلم يستفد من الدوران والانصاف ان حصول الظن بكثير منها مثل ما كان العلة وصفا
مناسبا لا يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجربيات ولكنه ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها

ظ كلامه مة ده هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهائنا شارة في كثير من المواضع بابدع من حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نص او اجماع والا لما احتاج الى الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثيرا من تلك المواضع انما يثبت الحكم في الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالنص او بالتنبيه او يثبت بالكتاب والسنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تريهم يستدلون في مسئلة كون الزنا بذات البعل محرما ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يستدلون في كون تزويجها محرما ايضا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص مثل موثقة ابن اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع التي تتزوج ولها زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الادلة بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو هتك عرض الزوج والدخول في حريم المزوجة حتى يقال ان الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا اقوى واكد مع انه لو سلم ذلك فيمنع كونهما فيه اقوى بل التزويج ادخل في الاعراض عن الاعتناء بشان التزويج وهو كلام وقع في البين بتقريب ان ظ كلام مة ره ان مراده ليس بيان تفريع محض اية التافيف وامثاله بل مراده حكم جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصله نص ام لا فلترجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفريع اية التافيف وامثاله على القياس الجلي او المفهوم او المنطوق فالذي يقول بانه من باب القياس الجلي لا بد ان يقول يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدى اليه من هذه الجهة والذي يقول بانه من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويسمونه بفحوى الخطاب ولحن الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من التافيف في العرف حقيقة في المنع عن الاذية للتبادر وكذلك مثل قولهم لا تعطه ذرة حقيقة في المنع عن الاعطاء مط وهكذا واحتج القائل بانه ليس من باب القياس بانا نقطع بافادة الصيغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجيب بان المتوقف على استحضاره هو القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي ظهر لك بطلان هذا الاطلاق في كلام المجيب الا ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحتج القائل بانه من باب القياس انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به وهو معنى القياس واجيب بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم بعنوان الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظة معنى المناسب ليس من باب القياس بان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط حركة ذهنية سريعة من الاصل الى الفرع وملاحظة للمعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ او لا بواسطة الدلالة اللفظية الالتزامية ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس ورد بانه لا نافي للقياس الجلي الذي يعرف الحكم فيه بطريق الاولى حتى يصح ان يقال انه قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد يقال ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب هو كذلك لكنه جعله بعضهم من ادلة المانعين لكونه قياسا فح ينطبق الرد عليه ويدفعه وقال التفتازاني والحق ان النزاع لفظي واستحسنه في المعالم ولعل وجهه ان الطرفين اتفقا على الانفهام من اللفظ وانه لا حاجة في الانفهام الى ملاحظة الاصل والفرع والعلة واستحضار القياس المصطلح فالنزاع في تسمية ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايض مبني على ارادة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق الاولى لما مر اقول وهذا ايض انما يتم اذا اسلمنا ان كل قياس بطريق الاولى مما لا ينفك تصور الفرع من تصور الاصل حتى يصح ان يقال ان النزاع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في حكاية الحاق الزنا بالتزويج الا ان يراد تردد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاولى الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم ان ما ذكرنا من تفسير الجلي في الرد المذكور هو عبارة التفتازاني وهو موهم لكون القياس الجلي نفس القياس بطريق الاولى كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل الاشبا

قال النص على العلة في الاصل او التنبيه عليها مع انه لو استند في كون التزويج مهما محرما ابدا بالنص يتجه التجويز للكلام [illegible]



كلامه ارادة كونه اعم منه كما صرح الاكثرين فان الموصول وصلته وصف تقييدي لا توضيحي فحاصل الكلام في القياس بطريق الاولى الذي يقول به الشيعة لا بد ان يكون قياسا نص على علته او نبه عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العلة في الفرع اقوى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العلة مثل السيد ره تمسكا باحتمال المدخلية لخصوصية لا بد ان يخصص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فيه فح فان ذلك ايض ينحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشدية مناسبة خصوصية العلة لا مط فاحفظ ما ذكرنا لئلا يختلط عليك الامر ثم ان اصحابنا قد يتمسكون في الحاق حكم بالاخر باتحاد الطريق بين المسئلتين ويقولون انه ليس بقياس كما قال الشهيد الثاني ره في الروضة في مسئلة الحاق الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم بالميت في وجوب اليمين الاستظهاري ان ذلك من باب اتحاد طريق المسئلتين لا من باب القياس ثم تنظر فيه ومرادهم من اتحاد الطريق ان دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعلة او تنبيه عليها بحيث يشمل الاخر فيستفاد من النص الوارد في الميت ان العلة انما يسلم حجيتها اذا ثبت دلالة النص على استقلال المناط وكذلك التنبيه انما يسلم اذا ثبت عدم الفارق بينهما ويمكن ان يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميت الى الدنيا واحتمال رجوع هؤلاء الى الدعوى كاملا اذا عرفت هذا فلا تغتر بما اوردناه على بعض الاولوية وتطرائه في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التنبيه على العلة وان الظ منه ذلك اذ لعل مراده ايض فيما يستفاد العلة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادة وكذلك فيما تمسكوا فيه باتحاد الطريق والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا يوجب القول بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظير ذلك في الاجماعات المنقولة فكما انه قد يقع الغفلة في دعوى الاجماع ويحصل الخطأ في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد الا انهم عاملون بالقياس المحرم او يسمون المشهور غالبا عالما بالاجماع وذلك لا يوجب القدح في اصل العمل بالعلة المنصوصة والمنبهة او الاجماع المنقول **قانون** مما يستدل به العامة الاستحسان والمصالح المرسلة اما الاستحسان فقال به الحنفية والحنابلة وانكره غيرهم قال الشافعي من استحسن فقد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان يكون محلا للنزاع ولا حاجة لنا الى ذكرها واظهرها انه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه او انه العدول عن حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس او المناسب لطريقهم ان يوجه بان يكون مرادهم انه ينقدح في نفس المجتهد رجحان واستحسان من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وانه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يعتبر شرعا والا فالحاكم بالعادة المعتبرة شرعا ليس باستحسان مردود مثل العمل بما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحمام من غير تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السقاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع بل هو اجماع والحاصل ان الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعادته او نحو ذلك من دون امارة شرعية وهو باطل لعدم الدليل عليه ولانه لا يفيد الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة ولاجماع الامامية واخبارهم واحتجوا عليه بقوله تع فيتبعون احسنه واتبعوا احسن ما انزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر والاولى فعند التعارض الراجح لا بد له فاذا انتا وبا فالراجح بحكمه وبقولهم ما رواه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن واجيب بان المراد ما رواه جميع المسلمين حسنا وهو الاجماع واما المصالح المرسلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين او الدنيا والمصالح اما معتبرة في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك مصلحة خالية عن المفسدة كحفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدي الى فسادها واما ملغاة كايجاب صيام الشهرين لاجل الكفارة على الغني حتما لكونه ازجر له واما مرسلة يعني لم يعتبرها الشارع ولا الغاها وكانت راجحة وخالية عن المفسدة وهذا هو الذي

في وجوب اليمين انه لا انه لا يتم في الجواب [illegible] النظر انه العلة

ذهب الى حجيته بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على حجيته ولانا نرى ان الشارع الغى بعضها واعتبر بعضها فالحاق المرسلة باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح احتجوا بان عدم اعتبارها يؤدي الى خلو وقايع عن الحكم وهو باطل لما عرفت في حكم ما لا نص فيه ومن امثلتها ضرب المتهم بالسرقة محافظة على المال ومنها شق بطن الحامل او شربها الدواء اذا علم انهما يوجبان لشفائها وسقوط ولدها فانهما يوجبان ابقاء نفس وتركهما يوجب اتلاف نفسين ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تترسوا باسارى المسلمين فيجوز رميهم وان ادى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا لم يرموا ظفروا على الاسلام وانما افتى بجوازه اصحابنا لدليل خارجي ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لاوجب تلف جماعة

في تعريف النسخ وبيان معناه

**المقصد الخامس في النسخ**

وهو في اللغة الازالة وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر على وجه لولاه لكان ثابتا وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج رفع مقتضى البرائة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لاخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما وبالمتاخر لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلاخراج الحكم المحدود الى وقت او الوارد بصيغة الامر على القول بعدم افادته للتكرار فيبقى اثبات الحكم بعنوان الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء او حرمتها ونحو ذلك وما يقال ان هذا القيد مستغنى عنه لان في امثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع يمكن دفعه بان الرفع ليس مستعملا في حقيقته والا لزم البداء المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخرجات ايضا مع ان ذلك يرد على القيد المتاخر ايضا اذ الكلام لا يتم الا باخره فلم يثبت شيء حتى يرفع الا ان يقال المراد الرفع ظاهرا المترتب على الثبوت ظاهرا فان حقيقة النسخ هو التخصيص فانه تخصيص في ازمان الحكم فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام ايضا ولا تناقض ولا يصح تعقيب المحدود الى زمان والامر على القول بعدم افادته للتكرار

**قانون** الحق جواز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فرق اليهود وفي الثاني ابو مسلم بن بحر الاصفهاني سيما في القرآن لقوله تعالى لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ لنا على الجواز عدم الدليل على استحالته وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود وعلى وقوعه اية العدة فان قوله تعالى وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ الدال على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدتها اما لو لم تخرج فان خرجت فتنقضي عدتها ولا شيء لها نسخت باية أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باقية في الجملة فان الحامل اذا كان مدة حملها عاما فتعتد بالحول وهو مدفوع بان الاعتداد ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع واية القبلة نسخت الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق لبقاء الاستقبال اليه عند الاشتباه وهو مدفوع ايضا بانه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذا اية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلى الله عليه وآله وغيرهما مما لا نطيل بذكرها وذكر ترهات ابي مسلم والعمر اشرف من ان يضيع في امثاله ولعل ابا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه كاكثر ما ورد في الشرايع السالفة بانها كانت محدودة فلا ينافي انكاره اسلامه واما ما تمسك به من الاية فمدفوع بان المراد لا ياتيه كتاب يبطله ولم يتقدم عليه كتاب يرده مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتهاء مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود ففرقة منهم منعوه عقلا وفرقة سمعا وفرقة جوزوه مطلقا لكنها انكرت معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وفرقة اقرت بها واعترفت بنبوته صلى الله عليه وآله للعرب دون غيرهم وتمسك من قال باستحالته عقلا باستحالة كون الشيء حسنا قبيحا والامر يقتضي كونه حسنا ونهيه يقتضي كونه قبيحا وجوابه منع كون الحسن والقبح ذاتيين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك كشرب الادوية واكل الاغذية فقد يكون مصلحة في وقت ومفسدة في اخر وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ومفسدة بعده وبذلك يندفع ما يتمسك بعضهم بقوله تعالى فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا لانه من باب الالزام فان السنة هو مجموع الامرين فالمجموع سنة واحدة ولا تبديل فيه بخلاف سنة العباد فان اطباء الابدان قد يعهدون شرب الدواء على كيفية خاصة على ترتيب خاص للمنضج والمسهل والمقوي على ترتيب خاص

للمنضج والمسهل والمقوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه تعالى فانه لا يمكن في حقه البداء والنسخ بيان لانتهاء مدة الحكم الاول بعد اختفائها لمصلحة لا لبداء ولا لظهور له تعالى بعد الجهل والخفاء تعالى شانه عن ذلك واحتج الاخرون بقول موسى على نبينا وعليه السلام هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله تمسكوا بالسبت ابدا والجواب المنع ودعوى التواتر غير مسموعة لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استاصلهم بخت النصر بل الرواية مختلفة من ابن الراوندي سلمنا لكن المراد بالتابيد طول الزمان كما ورد في التورية ان العبد يستخدم ست سنين ثم يعرض عليه العتق فان ابى فلتثقب اذنه ويستخدم ابدا وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمسين سنة ثم يعتق فعلم ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما يرد عليهم من المعارضة بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التورية انه تعالى امر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثم حرم ذلك في شريعة موسى عليه السلام وانه احل لنوح وقت خروجه من الفلك كل دابة ثم حرم كثيرا منها في شرع موسى عليه السلام مع ان التابيد في الزمان بمنزلة دلالة العام على الافراد فيجوز التخصيص فيهما معا والتناقض المتوهم مندفع بذلك كنظائره واحتج اليهود ايضا بانه لما بين شرع موسى فاللفظ الدال عليه اما ان يدل على دوام شرعه اولا وعلى الاول فاما ان تقترن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم للتناقض يرد عليه انه مما يقتضي العادة بنقله متواترا لتوفر الدواعي عليه ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم ايضا انه يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل واما على الثاني فيلزم التلبيس والاغراء بالقبيح وعلى الثاني فلا يقتضي الا فعله مرة واحدة لان الامر لا يقتضي الدوام وذلك لا يسمى نسخا وفيه انا نختار اولا انه ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح بخبر النسخ ولا عدمه اما الاول فلان التصريح بانه سينسخ قرينة على التجوز في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلانه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان واما تاخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما مر في محله وثانيا انه لم يذكر ذلك ولكن جميع الشرايع ليس من باب الامر بل بيان الحلية والحرمة للاشياء مما يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار واذا كان ظاهره الاستمرار فيصح النسخ ويتحقق حقيقته وثالثا نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لابطال النسخ لكن لازم مرادهم اثبات دوام شريعة موسى عليه السلام ايضا وانت خبير بان هناك شقا اخر لم يذكروه وهو ان يكون البيان على سبيل التحديد الى زمان محمد صلى الله عليه وآله ولم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا قبيح والقول بان الحسن لا يمكن ان يصير قبيحا وبالعكس رجوع الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاغماض عما اوردنا عليه الى الان لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الاسلام باثبات نسخ شريعة موسى عليه السلام ليمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشق ليس من باب النسخ مع ان لهم ان يمنعوا النسخ من راس ويدفعوا التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينفعهم في اثبات دينهم الا مع التمسك بالروايات او بالاستصحاب وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولم يبق شيء لهم يلزموننا به بحول الله وقوته وبقي الكلام مع التحقيق وهو محتاج الى الانصاف وفتح عين البصيرة

**قانون** لا ريب في جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكن منه سواء فعله او لم يفعله والا فلم يكن الكفار مكلفين بالفروع بل العصاة التاركون للفعل راسا مع ان المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونه ومرادنا بالتمكن اعم من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله اولا او من جانب العبد من جهة رخصته تعالى فيدخل في جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسع قبل الاتيان به للمريد له المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع الا ان يكون المطمئنة الحصول من مجموع المكلفين لا من كل واحد فيكفي اتيان بعضهم دون الباقين في جواز النسخ ولعله من هذا الباب نسخ اية تقديم الصدقة على النجوى وكذا الممنوع عنه في اول الوقت لمرض او اغماء ونحو ذلك ومن هذا الباب حكاية ذبح اسمعيل عليه السلام فانه تعالى منع منه وحجزه منه عن الاتيان به وكذا من تمكن عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازه قبل حضور وقت العمل فاكثر اصحابنا والمعتزلة وبعض الاشاعرة على العدم والمنقول عن المفيد الجواز وهو مذهب اكثر الاشاعرة

وقيل بالوقف والاول اقوى لقبح الامر بالقبيح والنهي عن الحسن فان مقتضى النهي اولا عن شيء قبحه فاذا جاء الامر الناسخ فمعطى حسن
القبيح اذ المفروض اتحاد متعلقهما وكذا حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهة واحدة وهو مح وما
يق ان النهي قد تعلق بمثل ما امر به لا بنفسه وكذا الامر فهو باطل لان المكلف به اولا هو الطبيعة امر كان او نهيا وقد ورد الناسخ بها
ايضا اذ المفروض عدم تحصيل الطبيعة في ضمن فرد حتى يتصور هناك مائز بينهما وكذا ما يق ان الامر الاول تعلق باعتقاد وجوب
الفعل والناسخ بنفسه وكذا النهي الاول والناسخ اذ ذلك خروج عن المتنازع اذ بعد تسليم جواز الامر والنهي وارادة الاعتقاد
بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المامور به والمنهي عنه كما هو الاظهر وقد بيناه في مبحث عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء
الشرط فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد والكلام ح في كون ذلك نسخا فيرجع الى المناقشة في الاصطلاح واطلاق النسخ
على مثل ذلك والا فلا ننكر جواز ذلك كما بيناه ثمة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد فاذا لم يكن في نفس المعتقد
حسن لا يجوز الامر به للزوم الاغراء بالقبيح ضعيف بل قد يحسن نفس الامر والتوطين على شيء مع علمه بانه سيمنعه من جهة مصلحة وانما نسلم
قبح ذلك لو ترتب عليه مفسدة وتاخير بيانه عن وقت الحاجة ويؤيده ما ورد في الاخبار مثل قوية ابي المغرا العثمن بن عيسى عن
ابي بصير قال سئلته عن رجل فجر بامراة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا تابت حل له نكاحها قلت كيف يعرف توبتها قال تدعوها
الى ما كان عليه من الحرام فان امتنعت فاستغفرت ربها عرف توبتها وموثقة عمار عن الصادق ع قال سئلته عن الرجل ايحل له ان
يتزوج امراة كان يفجر بها فقال ان آنس منها رشدا فنعم والا فليراودها على الحرام فان تابعته فهي عليه حرام وان ابت فليتزوجها
والحاصل انه ان اريد من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوزه وان اريد ارادة نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن
منه فمستحيل والكلام فيه نظير ما حققناه في مبحث الامر مع العلم بانتفاء الشرط احتج المجوزون بوجوه ضعيفة اقويها ثلثة الاول
قوله تع يمحو الله ما يشاء ويثبت وفيه انه ان اريد بها ما يعم محو الامر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد فقد عرفت الكلام فيه
وان اريد محض الايجاد والاعدام مثل احياء زيد واماتة عمرو فهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محو الامر بالمامور به المط بذاته
في نفس الامر فهي مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تع الموجب لاجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتقبيح الحسن فلا بد من تخصيص
الآية بغيره لقيام البرهان على استحالته مع ان مدلول الآية انه يمحو ما يشاء والكلام في ثبوت مشيته لهذا المحو وهو مم بل الظاهر من
الآية هو البداء الاصطلاحي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الثاني انه تع امر ابرهيم ع بذبح ولده اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وقت
الذبح فان الظاهر من قول اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر بعد قول ابرهيم ع اني ارى في المنام اني اذبحك وغير ذلك مما هو يستفاد
من المقام في الآية مثل الفداء والاقدام على ترويع الولد الذي لو لم يكن مامورا به لامتنع من مثله وغير ذلك دالة على انه كان
مامورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل مع انه مناف لعظم شانهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ولا يدل عليه ايضا قوله تع قد صدقت
الرؤيا ولا ينافي كونه مامورا بتمام الذبح وفيه ان هذا الامر ايضا ابتلائي لامتحان ابرهيم واسمعيل ع واظهار مرتبتهما على الناس
لا انه كان الذبح في نفسه مطلوبا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المامور به لكن القاطع دل على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة
التوطين وقد مر بعض الكلام فيه في مباحث الاوامر والفداء يمكن ان يكون من اجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المامور به وقد يجاب
بما روي انه قد ذبح لكن كلما قطع التحم وهو مع سلامته فيه ان المتبادر من الذبح المامور به هو ما به زهوق الروح فيرجع الى اخراج
الكلام عن الظاهر مع انه لا معنى ح للنسخ اذ المامور به لم يكن الا الطبيعة وهي تحصل بفرد واحد والامر لا يقتضي التكرار فلم
يبق مورد للنسخ الثالث ما روي ان النبي ص امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى خمس وفيه بعد ما اورد
عليه من ان فيه طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة وسلامة سنده ان ذلك نسخ قبل التمكن
لان علم المكلفين من شرائط التمكن وقد حصل ذلك قبله ويمكن ان يق ان ذلك كان اخبارا عن الايجاب فيما بعد معلقا



في علمه تع بعدم شفاعة النبي ص فيندرج تحت البداء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تتعلق بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون
ارادة الفعل ويظهر الجواب عنه بملاحظة ما مر فلا نعيد **قانون** يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقا الا من ابي مسلم
وقد مر بطلانه وبالسنة المتواترة خلافا للشافعي ومن تبعه استنادا الى قوله تع ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها وايضا الضمير في نات لله وفيه ان الظاهر ان المراد بما ينسخه تع هو الحكم الثابت بالآية لا
نفس الآية وتلاوتها والمراد من كونها خيرا كونها مشتملة على مصلحة مثل المصلحة السابقة او خير منها وهو لا يتفاوت بالكتاب
والسنة واما اضافة الاتيان اليه تع فلا يضر اذ ما ياتيه الرسول هو ما اتاه الله بلا ريب وكذا يجوز نسخ السنة المتواترة بالكتاب و
خالف فيه ايضا بعض العامة وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب والسنة المتواترة بخبر الواحد فالاكثرون على المنع
وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازه انما الخلاف في الوقوع واستدل الاكثرون بانهما قطعيان وخبر الواحد ظني
ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو والا فلا يخفى ان الدليل الاول مقدوح بما مر في مبحث
التخصيص ان القدر المسلم قطعيته هو متن الكتاب والسنة المتواترة واما دلالتهما على التابيد فلا قطع به مع انه لو صرح با
لتابيد فهو ايضا يصير كالعام بالنسبة الى الازمان فلم لا يجوز تخصيصه بظن اقوى منه فاذا فرض حصول ظن من خبر الواحد
يغلب على الظن الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبة الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة النزاع
وثمرته قليلة عندنا لندرة مثله وذكر القائلون به امثلة لوقوعه منها ان اهل قبا سمعوا مناديه ص الا ان القبلة قد تحولت
واستداروا ولم ينكر عليهم احد من الصحابة وهو مم بانا لا نعلم انه خبر واحد ولعله حف بقرينة افاد القطع لهم ثم ان المراد بكون
خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس الخبر رافعا كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على كون آية فلانية منسوخة بكذا فهو خارج عما نحن فيه
والاظهر جواز اثبات النسخ به بهذا المعنى والا فالفائدة ليست بنادرة على ذلك واما الاجماع فاختلفوا في جواز نسخه او النسخ
به وبنوا الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوحي ام لا فالاكثرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعده فانه ص لانه
ان كان قوله فيهم فلا عبرة بقول غيره والا فلا عبرة بقول المجمعين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان الناسخ اما الكتاب و
السنة واما الاجماع واما القياس فانما يكون حجة عندهم اذا لم ينعقد الاجماع على خلافه واما الكتاب والسنة فلان المفروض
انهما قبل الاجماع والناسخ لا بد ان يتاخر واما الاجماع فلانه لا بد له من مستند فهو اما نص او قياس فان كان نصا فيكون الاجماع
الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا فيكون الثاني باطلا لما مر واما انه لا يجوز ان يكون ناسخا فلان
المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا والكل باطل اما الاول فلامتناع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما
الثالث فلبطلانه بالذات ح فلا نسخ هذا مع ما ذكره الجمهور واعتمد المرتضى ره من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ
على ان الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطعي فيكون الناسخ هو
لا نفس الاجماع ودعوى الاجماع مشكلة وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع
الى مستند آخر لكشفه عن راي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخيته هو باعتبار كشفه والمناقشة في اسناد النسخ
الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق عندنا ان الاجماع ينعقد في زمان النبي ص وما بعده كما يظهر من ملاحظة
ما قدمناه في محله ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فيدل على بطلان ما ذهبوا اليه مضافا الى ما ظهر هنا
وفي بحث الاجماع ان ادلتهم على حجية الاجماع ينادي بعدم اختصاص تحققه بما بعده فانهم مثل قوله تع ومن يتبع غير سبيل
المؤمنين وقوله ص لا تجتمع امتي على الخطا ونحو ذلك كما لا يخفى **قانون** زيادة العبادة المستقلة على العبادات
ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت او غيرها عند جمهور العلماء لانه لا يرفع الا العدم الاصلي وهو ليس بحكم شرعي ولعل

مرادهم لو لم ينف الحصر المستفاد من الشرع والا فثبت النسخ للحصر ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة
صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانه يخرج الوسطى عن كونه وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ لحكم عقلي وهو كونها وسطى فلا يكون
نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة ايضا نسخ لانه يخرج الاخيرة عن كونها اخيرة وفيه ان المراد زوال ما يترتب على الوسطى
من الاحكام الشرعية مثل شدة المحافظة وغيرها وهي ليست في الاخيرة وقيل بل الحق انه نسخ ان كان ذلك لاجل كونها وسطى الصلوات
المفروضات مط ولو كان لكونها وسطى الخمس لم يزل الحكم لعدم زوال الوصف المذكور اقول وعلى الاول ايضا لا يلزم النسخ لان
الحكم اذا تعلق بوسطى مطلق الصلوات فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخلية لخصوصيته في الحكم فانتقال الحكم من ذات الى ذات من
جهة انهما شئ واحد من جهة الوصف لم يوجب زوال الحكم من المتصف بالصفة من جهة انه متصف بها وان زال الحكم عنه من جهة الخصوص
واما العبادة الغير المستقلة فاختلفوا في كون زيادتها نسخا ومثلوا لذلك بزيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال والحق انه
ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم فان وجوب الركعتين باق على حاله وانضمام الركعتين اليهما لا يخرجهما عن الوجوب
وكذا ليس بنسخ من جهة الاجزاء وعدم الاجزاء لانهما حكمان عقليان لا يجري فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع اجزاء الاولين غاية
الامر ان اجزائهما كان على حال والان صار على حال اخر نعم لو فرض حكم الشارع بانهما لا يجزيان الا منفردين ثم قال لا يجزيان الا منضمين
فهو يصير نسخا وكذا اذا استفاد من الشرع وجوب الصاق التشهد بالركعتين الاوليين ثم دفع حكم وجوبه واخره عن الركعتين
الاخيرتين اذا وجب التشهد ولا بشرط الاتصال بالاوليين ثم اخر بما عن الاخيرتين وثمرة هذا النزاع تظهر في جواز اثبات مثل
ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه اذا ثبت الاصل بالقطعي وهذا لثمرة نادرة عندنا بل لا تكاد توجد **قانون**
يعرف الناسخ بتنصيص الشرع صريحا كان يقول هذا ناسخ لذلك او بما يؤدي ذلك كما في قوله عم كنت نهيتكم عن زيارة المقابر
الا فزوروها وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي الا فادخروها او بالاجماع عليه واما بالعلم بالمتاخر لضبط التاريخ واذا
حصل التضاد ولم يعلم النسخ باحد الوجوه المذكورة فيجب التوقف لا التخيير وهذا ليس من قبيل الاخبار الواردة عن ائمتنا وثبوت
التخيير في العمل بين متضادتها ومتناقضها لو امتنع الترجيح بل الكلام فيما نحن فيه انما هو اذا علم بان احدهما رافع لحكم الاخر وايضا
قد اشرنا سابقا الى الفرق بين اثبات النسخ بخبر الواحد بمعنى ان خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا وما كان خبر الواحد
ناقلا لحكاية النسخ والحكم فيهما مختلف فلا تغفل **قانون** يجوز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وسماعا والمخالف
في المذكورات شاذ وحجته واهية ويكفينا الوقوع اما الاول فكما ورد في اخبارنا انه كان من القران الشيخ والشيخة اذا
زنيا فارجموهما نكالا من الله فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه واما الثاني فهو اما مع البدل كتبديل العدة بالحول باربعة اشهر
وعشرا او بلا بدل كنسخ الصدقة قبل النجوى ويجوز بالاثقل كما يجوز بالاخف والمساوي كما في تبديل الكف عن الكفار بالثبات
بقوله تعالى لكم دينكم ولي دين باية الجهاد وصوم عاشورا بصوم رمضان واما الثالث فروي ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة
ونسخ حكمها وتلاوتها **الباب السابع في الاجتهاد والتقليد قانون** الاجتهاد في اللغة تحمل المشقة
وفي الاصطلاح له تعريفان احدهما ينظر الى اطلاقه على الحال والثاني الى اطلاقه على الملكة والى الاول ينظر تعريفه بانه استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي والى الثاني ينظر تعريفه بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي
من الاصل فعلا او قوة قريبة والمراد باستفراغ الوسع هو بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه واحترز با
لفقيه عن استفراغ غير الفقيه وفيه انه مستلزم للدور اذ الفقيه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو
لا يتحقق الا بكونه مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد وقد يذب عن ذلك بان المراد بالفقيه من مارس الفن احترازا عن الاجنبي
مثل المنطقي البحث وان لم يكن فقيها اصطلاحا وفيه مع انه مجاز يرد عليه ان استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى

البحث في الاجتهاد والتقليد

لايكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرء الكتب الفقهية وزاول رؤس المسائل او بعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له
بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفراغ وسعه اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفراغ للوسع ح الا بعد تحصيلها ايضا
قلت فعلى هذا يتم الكلام في المنطقي ايضا فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه والاحسن ان يق اذا كان تعريفا للحال والفعل
فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابلية القريبة لتحصيل العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عليه بسبب كونه عالما بالمبادي
والادلة وواجدا للقوة القدسية التي يتمكن بها على رد الفرع الى الاصل فمثل هذا الشخص اذا اراد الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل
باعمال نظره واتعاب خاطره واستفراغ وسعه في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يسمى اجتهادا ومن هذه الحيثية يسمى هذا الشخص
مجتهدا فهو من حيث حصول العلم له بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة قريبة من الفعل فقيه ومن حيث استنباط الفرع من الاصل
واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة قريبة من الفعل مجتهد والتحقيق ان يق ان الحد لمطلق الاجتهاد الصحيح منه كما نبهنا عليه
في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط
متقدم على العلم فلا التفات في التعريفين الى الشخص الذي يقوم به الامران ولذلك تريهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة
بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مفهومه فاذا اريد تعريف صحيحها فنق الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل
الحكم الشرعي الفرعي من ادلتها لمن عرف الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يتمكن بها من مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه
هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها لمن كان كذلك فلا يدخل شئ منهما في تعريف الاخر ولا يلزم دور وقيد الظن لاخراج
الاحكام الضرورية والقطعية النظرية وفيه ان الاول لا يخرج بقيد الاستفراغ والثاني لا يحسن اخراجه لان معرفة النظريات ايضا
يسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا اذ المجتهد لا يعرف حكم الشئ اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل
القطع به من الدليل وقد اشرنا الى ذلك في اول الكتاب وتقييد الحكم بالشرعي لاخراج العقليات فان استنباطها لا يسمى اجتهادا
اصطلاحا وربما قيد بالفرعي لاخراج استنباط مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا
او في اصطلاح اخر كما نريهم يبحثون في مبحث الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذ المتبادر
من الشرعي الفرعي واما التعريف الثاني وهو ما ذكره المحقق البهائي في الزبدة فقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض
الاحكام عن ادلتها بالفعل من غير ان يصير ذلك ملكة له بل كان حالا فانه ليس اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا
وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معه اقول وما ذكراه يفيد حصر اطلاق الاجتهاد في اصطلاحهم على الملكة دون
الحال وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثرون نعم يصح هنا تعريفا للملكة الاجتهاد لا الحالة ثم ذكر ان اللام في الحكم للجنس فيدخل
المتجزي والتقييد بالشرعي لاخراج العقلي وبالفرعي الاصلي كالاعتقادات وبمن الاصل الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبا
لقوة القريبة يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان اما التعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل
او لاحتياج الى الالتفات ونحو ذلك وحيث ان الاجتهاد هو الملكة فالمجتهد من له تلك الملكة والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط
من الاصل اقول ولعل الباعث على حصره الاجتهاد في الملكة ظهور لفظ المجتهد فيه وانت خبير بانه لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في
في المجتهد اصطلاح خاص مشهور وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيلية سواء كان في المعقول والمنقول
او في الفروع او الاصول والمقلد من ياخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **قانون** اذ عرفت انه لا حاجة الى ادراج
قيد الظن في تعريف الاجتهاد فيظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا وكلاهما حجة على المجتهد والمقلد
اما الاول فظ واما الثاني فلان المفروض انسداد باب العلم غالبا ولعدم الدليل على حرمة العمل به مع بقاء التكليف جزما
لو لم ندع بثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية

لايكفي

وقد بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انه ظن المجتهد ولا مناص من
العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يقال ان اليقين بشغل الذمة يستدعي تحصيل
اليقين ببراءته مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل للمجتهد في المسائل الفقهية بظنه مح لان جواز العمل
به يستلزم عدمه وما يستلزم وجوده عدمه فهو مح بيانه ان الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والا لما صح تخصيصها
اذ الظنون المجوزة في الشريعة فوق حد الاحصاء وكفاك قوله تع ان بعض الظن اثم فاذا كان العمومات ظنية فالاستدلال
بها لا يفيد الا الظن وح فنقول ما الدليل على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة
اجماعا فالعام الدال على حرمة العمل بالظن قطعي العمل فلا اشكال قلت المسلم من الاجماع هو حجية ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه
فان حجية ظواهر الكتاب مسئلة اجتهادية وانعقاد الاجماع عليها مم لمخالفة الاخباريين اعتمادا على اخبار كثيرة مذكورة في محلها
سلمنا عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها لمعارضتها باقوى منها لكنا نقول المسلم منه هو حجية
متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يجد وجدهم لاد مخاطبته كانه معهم والظن الحاصل للمخاطبين من جهة اصالة الحقيقة
والقرائن المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه بلسان قومه والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه وكما ان الفهم يختلف
باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجية متفاهم المتاخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج
الى دليل آخر غير ما دل على حجية متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثباته الا باحد الوجهين
الاول انحصار السبيل الى الحكم في العمل بتلك الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك
هو مقتضى الدليل العقلي المقتضي لحجية ما ينفتح السبيل من الظنون من حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاص اذ الدليل القطعي لا
يدل على حجية ظن خاص والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشافهين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل تاليف
المصنفين الذين يقصدون بكتابهم بقائه ابد الدهر ليفهم منه المتاملون فيه بكرور الايام على مقدار فهمهم ويعملون عليه
وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيدة سيما مع مخالفة لسان المكتوب مع المكتوب اليه فانه لا ريب في جواز
العمل للمدرسين في التاليفات والمتعلمين والمتاملين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمون بقدر طاقتهم وكذلك المكتوب اليهم
المكاتيب وهو مم سيما فيما اشتمل على الاحكام الفرعية اذ الظاهر منها القاء الاحكام بين الامة وتبيين واعلام المخاطبين بالشرايع
واعلانها بينهم وذلك لا ينافي قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد الف سنة بذلك لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة
بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد ولا ينافي ذلك ايضا تعلق الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وسائر
الفوائد اذ ذلك يحصل بملاحظة البلاغة والاسلوب وسائر الحكم المستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرة
التي هي قطرة من فوائده فاثبات ان يكون الكتاب العزيز من باب تاليف المصنفين سيما الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من
الآيات الواردة فيها بقاء تلك الالفاظ واستفادة كل من يجيء بعد ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه بظنه ولو لم يكن
موافقا لمراده تع ايضا سيما بعنوان القطع والجزم وادعاء انا نعلم انه تع اراد ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الانصاف انا لم ندع العلم
بان الله تع لم يرد من الآيات هذا المعنى فلا اقل من الظهور في العدم او تساوي الاحتمالين فكيف يدعى العلم بان مراد الله تعالى
من انزال قوله من بعد وصية يوصي بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد الف سنة ان المراد
من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث واتساعه لها بان يفضل عنهما ما يساوي الانصباء ويترتب عليه انه يكفي في التملك
وجواز التصرف ح ان يعزل الدين والوصية كما فهم بعضهم فهو حجة عليه ومن يفهم منه ان هؤلاء الارحام تملكون لهذه
الانصباء بعد ابقاء الدين والوصية ووصول نصيبهما اليهما اما بيدهما او بيد وكيلهما او وليهما ولو كان هو الحاكم او المؤمنين



العدول ولا يحصل مالكيتهم الا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله اليهما فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض
لهم فهو ايضا حجة عليه ومن يفهم منه ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وان ثبت قبله متزلزلا
فهو حجة عليه وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد الله تع من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني فهمه نبيه
وفهمه المخاطبون المشافهون وكان مقصوده تع ابلاغ الحكم وقد ابلغ ولكن اختفى بعد خفاء قادة الهدى كما خفي اكثر الاحكام
والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع المصنفين سيما في الاحكام الفرعية دعوى لا يفي باثباتها
بينة فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا القبيل قلت بعد قبول
علمية تلك الاخبار صدورا انما هو ظاهر يمنع بعضهم اولا دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لم لا يكون
المراد لزوم التمسك بالاحكام والمرادات الثابتة المعلومة عنه كما هو ثابت في اكثرها وكذا ما دل على عرض الاخبار على الكتاب
وثانيا بعد تسليم ذلك فنقول ان دلالتها على التمسك بالالفاظ والعرض عليها يعني بظواهرها على ظواهرها ظنية اذ ذهب
جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك بما فسرها الائمة ع بها او العرض على ما فسروه به وان كان خلاف الظاهر فنقل الكلام
ونقول دلالتها على ما نحن فيه ح انما يتم لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل تاليفات المصنفين الذين يرضون بما
يفهمه المتحاورون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار انما يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية البعد فيما نحن فيه كلام
الكتاب العزيز او ندعي العلم بان متفاهم المخاطبين بها علما او ظنا كان ذلك واني لك باثبات العلم في المقامين سلمنا ان
الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض
ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصلة منه فقط اذ الظن الحاصل من اللفظ ونحو ذلك انما هو من جهة وضع
اللفظ وحقيقته او مجازه والاعتماد على اصل الحقيقة او القرينة الظاهرة في المعنى المجازي واما الظن الحاصل بعد ملاحظة
المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للمجتهد بنفس الامر بعد ملاحظة الادلة وجمعها وجرحها
وتعديلها لا ظن حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل اما يلاحظ في بادي النظر ويعتبر ما حصل
منه لو خلي وطبعه واما يلاحظ ما يستقر على ظنيته بعد ملاحظة المعارض ورفع الموانع ودفع القرائن الدالة على خلافه
فاما الاول فان لم ندع الاجماع على بطلان العمل به في امثال زماننا فلا كرامة في القول به فضلا عن ادعاء الاجماع على جوازه
او وجوب العمل اذ لا ريب انه في امثال زماننا اختلط امر الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر الكتاب
والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف فلا ريب انه لا يجوز العمل
قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب فالظن الخصم يدعي جواز ذلك وكيف يمكن
ادعاؤه حتى بعنوان العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثيرا من العلماء لا يجوزون التجزي في الاجتهاد لاجل احتمال اختفاء معارضات
الادلة وان كان احتمالا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب مثلا بل هو ظن المجتهد بحكم الله ومراده من مجموع
الادلة ودفع معارضاتها ومنع القرائن الدالة على خلافها وارادة ما هو خلاف الظاهر منها وبالجملة انا نقول بحجية ظاهر
الكتاب في زماننا الا بشرط ملاحظة المعارض ولا عدمها او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص
عنه ونفيه بالدليل حتى يبقى الظن والاولان باطلان وفاقا من الخصم والثالث ينفع الخصم دعوى الاجماع على حجيته
لو تمكن من دعوى الاجماع على حجية الظنون التي بها يدفع المعارض حتى يقول انا نعمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب
بعد اعمال هذه الظنون اجماعي واني له بذلك وكيف يتمكن منه الان يقول بالاجماع على حجية ظن المجتهد من اي شيء يكون
الا ما اخرجه الدليل اذ جل هذه الظنون لم يقم عليها دليل الا كونه ظن المجتهد فان قلت نعم ولكن ظنه اذا تعلق بكيفية

الاستخراج من الاية مثلا فحجيته اجماعية لا اذا تعلق بغيره او قولك لا انه معنى هذا الكلام فان اختلاف العلماء في ان العام المخصص
حجة في الباقي ام لا شامل لعموم الكتاب والسنة المتواترة واخبار الآحاد وغيرها كلها والمسئلة اجتهادية فاجراء العام من الكتاب
على ظاهره بمعونة ان العام المخصص حجة في الباقي وان ادلة الخصم باطلة في تلك المسئلة الاصولية مسئلة ظنية ودعوى الاجماع
على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيره شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم
الحجية في عام الكتاب لاداء ظنه الى ان العام المخصص ليس بحجة في الباقي ان يكون اجماعيا ولكن من حيث انه متعلق بالكتاب
وايض نقول في مثل قوله تع واحل لكم ما وراء ذلكم انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة كما ذهب اليه
جماعة من محققي الاصحاب وذهب جمهور الاصحاب الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم
الاية وابقاؤه على ظاهره وادعاء الظن به يتوقف على ترجيح اخبار الحل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب
بخبر الواحد لا مجال لمنع الاخبار راسا فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب انه لا اجماع على كيفية ترجيح الاخبار
لاختلاف العلماء في وجوه الترجيح واختلاف الاخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيجيء في الخاتمة ولا مناص في الجمع
بين الاخبار الا بالرجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان قبول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السند والمتن وثبوت
العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها وعدد المزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا بالظن الاجتهادي ولا قطع
في شيء منها كما لا يخفى على المتامل المنصف ثم يرد دعوى الاجماع على حجية كل ما يتعلق بالاخبار بعنوان العموم او ادعاء
الحدس وحصول القطع برضاء الشارع بدلالة العموم بالخصوص والنصوصية لا لانه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق
لو لم يعمل بها عهدته على مدعيه وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد واما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق
فلا نمنعه ولا يجدي للمستدل بل هو مذهبنا وطريقتنا فظهر مما قررنا لك الفرق بين الظن الحاصل من الكتاب من حيث
هو والظن الحاصل بعد بذل الجهد في المعارض ودفعه ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم واشتبه عليه الامر
ولم يفرق بين المجاز والعام وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخصص بعدم وجوب الفحص في الحقيقة عن المجاز وهو غلط
لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف المجاز فانه فحص عن القرينة وقد يحصل الاشتباه في العام والمجاز
بكلا المعنيين فعليك بالتامل والتفرقة وقد حققنا ذلك في مباحث العام والخاص فراجعه فالحكم بحرمة العمل بالظن الذي
لم يثبت حجيته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشهرة والغلبة ونحوهما من جهة قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما
هو من جهة ظن حاصل للمجتهد بعد التامل في الاية وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص
وللاجماع على ان الاية مخصصة بظنون كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به او القطع من جهة لزوم الفحص عن المخصص وذلك
ظن حصل للمجتهد من مجموع ذلك لا ظن حاصل من الاية وبعد ملاحظة ذلك فان سلمنا منك الاجماع على العمل بالظن الحاصل
من الكتاب على هذا الوجه فلا نسلمه في خصوص العام المخصص لانه موضع خلاف والنزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات
اخبار الآحاد بل هو جار في المتون القطعية كالكتاب والسنة المتواترة ايض فلم يثبت الاجماع على حجية عموم آيات التحريم
في امثال زماننا بل مط بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت النزاع في حجية العام المخصص في الحقيقة راجع
الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما يظهر من ادلتهم المذكورة من الطرفين لا الى الحجية وعدمها مع حصول الظن
ايض فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن منه بذلك لا انه على الباقي ولو فرض حصول الظن فهو حجة باتفاق منى قلت المنكر يقول انه
لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه في نفس الامر لكان حجة لا انه لا يحصل له ظن ولو فرض حصوله للخصم فهو
حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا فهو في الحقيقة يغلط مدعي حصول الظن ويقول انك قصرت في الاجتهاد حيث ادعيت

الظن فيما

الظن فيما لا يمكن حصول الظن فيه والحاصل ان القدر المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول
المنكر للحجية ان العام المخصص لا يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام
انه يسلم حجية الظن الحاصل لمدعيه بسبب اجتهاده وتمسكه بالادلة التي هي بمرأى من المنكر ومسمع عنه ففي ذلك فان فيه دقة
ثم وان سلمنا منك دعوى هذا الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجية الظن اذا حصل الخصم عليه ونحوه فانما نسلم من جهة انه
ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على وفقه واين هذا من اثبات الاجماع على حجية ظنه الحاصل من جهة
العام المخصوص من الكتاب من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجية هذا الظن بالاجماع وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لانه يثبت
اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا نم انه حصل من الكتاب بل
من حيث انه ظن المجتهد وهو حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل انا نفرض المسئلة اصولية ونقول
هل يجوز العمل في الاحكام الشرعية سواء كانت اصولية او فقهية على الظن مط او لا يجوز العمل الا باليقين او الظن المعلوم الحجية
فيجب على كل من اختار احد طرفي المسئلة من اقامة الدليل على مطلبه فان استدل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تع ولا تقف ما ليس لك
به علم فنقول له ان كان الظن الحاصل من هذه الاية قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصص والمعارض وقبل ابطال دليل الخصم
من انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فلا اجماع على حجية مثل هذا الظن الحاصل من الاية كما هو واضح وان كان بعد استفراغ
الفحص والوسع من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الاية بعدم الجواز وذلك بان يدعي عدم انسداد باب العلم ويثبت كون الادلة
المعهودة من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعي العمل فهو حجة عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايض اذا ابطل قطعية هذه الادلة
واثبت انسداد باب العلم يبني على العمل بالظن فراي كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير راي احدهما
حجة على الاخر فح لا يجوز للمنكر ان يحتج على المجوز بالاية بل وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يتمسك بابطال انسداد باب العلم واثبات
الادلة المعلوم الحجية فالاستدلال بالاية فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع انسداد باب العلم غلط فان الخصم متمسك
بانسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصح معارضته بحرمة العمل بالظن مط ومن الغرائب ما وقع من جماعة من الاصحاب مثل
صاحب لم وغيره حيث جمعوا بين تمسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال حجية الشهرة وتقليد الموتى وغير ذلك وتمسكهم
في حجية اخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم في العمل بها ايمان
الراوي وعدالته وغير ذلك من الشروط كما فعله صاحب لم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجية العام المخصص اجماعي
لان المخالف فيها ليس الا بعض المخالفين قلت كونه اجماعيا مم وان كان هو المشهور بين الاصحاب والاعتماد على الشهرة والاجماع
المنقول يدير الكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجية وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظن فهو لا يلائم
استدلالهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده في المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباقي وحصول الظن
فهو ليس من شان الشيء والامور التي يدعى فيها الاجماع المصطلح واما اجماع الاصوليين فغايته افادة الظن وهو يدير الكلام السابق
ايض والحاصل ان الاجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب ان كان هو الاجماع المنقول والاستنباطي فيه خلاف
في عموم آيات التحريم ولا دليل على حجيتها بسبب كونها ظن المجتهد وان كان هو الاجماع المحقق فان كان على الجملة فهو لا يجدي نفعا وان
كان على كل الظواهر فيرد عليه ما فصلناه فيما سبق مع انه مستلزم لحجية الظن الحاصل من قوله تع ولا تقف ما ليس لك به علم ومثاله
من الظواهر والظنون الحاصلة بان العمل على ظن الكتاب لا يجوز فانها عامة تشمل ذلك ايض فالاجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر
الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل من القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو محال فان قلت انه مخصص
بالاجماع المتقدم قلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع ومن ذلك يلزم كون

الاجماع ظنيا لان التخصيص لا يكون الا في العام فان قلت وان كان ظنيا في الجملة لكنه قطعي في الجملة ايضا قلت ذلك مسلم لكن
يكفي في تحقق المقدار القطعي بقاء فرد واحد بعد التخصيص فان كان ذلك هو ظن غير ايات التحريم فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال
وان كان هو الظن المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير الظن الحاصل من الاية ففيه ان غير هذا الظن ايضا
عريضا قد اخرج منه الظن كالبينة والاقرار واليد وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع الا مثل القياس ونحن نقول به
ايضا فلا ينفعك فيما رمته فان الاجماع انما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر حتى المستفاد من الايات الدالة على حرمة العمل بالظن
لكن في غير ظاهر القران ونظايره يعني وقع الاجماع على ان كل الظنون الحاصلة من القران واجب العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة
العمل بالظن الحاصل من القران قلت بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه الى دعوى الاجماع على حرمة بعض المظنونات دون
بعض لا على وجوب العمل على الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن الا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالاجماع الا
ما اخرجه الدليل حتى ينفعك في مقام اثبات حجية الظنون الحاصلة من القران بل هو من باب حجية بعض المظنونات وهو حاصل
من ساير الظواهر وبعض مدلول ما دل على حرمة العمل بالظن بظاهر القران وهو غير حرمة الظن الحاصل من القران الداخل في ايات
تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة اخرى هذا اجماع على بعض مدلول ايات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على غير الظن الحاصل
من القران ونحوه وهذا البعض ليس ظاهر هذه الاية حتى نقول انه من الظواهر التي تثبت حجيتها بالاجماع فان قلت ان الاجماع
انعقد على ان الاصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب الخ فالاجماع انما هو على جعل الحجة هو الظن الحاصل من الكتاب ما لم
يثبت المخرج عنه قلت لو سلمنا ثبوت هذا الاجماع فهذا عدول عن اصل الدعوى لان الدعوى انما هي الاجماع على حجية الظواهر
بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الافراد متعلقا لدعوى الاجماع وهذا الكلام يقتضي دعوى الاجماع على
قاعدة كلية ومع ذلك فنقول ان خروج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم ايات تحريم الظن لا بد ان يكون من دليل قطعي او ظني
علم حجيته فاما هذا الدليل وقد فرضت ان الدليل القطعي هو الاجماع المذكور وقد ابطلنا قطعيته لدخول العام المخصص اعني
ايات تحريم العمل بالظن في مورده واذا بطل قطعيته فلا دليل على حجيته لدخوله تحت عموم الايات المذكورة وان كان الدليل
شيئا اخر من خبر متواتر او شيء اخر فمع انه غير ثابت بل غير معلوم فهو خروج عن اثبات المطلب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن
الاجتهادي فان قلت نحن ندعي ان الاجماع على مجموع قولنا ان كل الظواهر حجة ما لم يثبت المخرج عنه فهذه قاعدة قطعية
خصصنا بها عموم ايات التحريم وخروج بعض الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت قد اشرنا سابقا الى بطلان
هذه الدعوى ومنعها بقولنا لو سلمنا صحة هذا التخصيص يرد عليه ان ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخره فان شئت
ان ابين لك وجه المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشبهة فيا انا الاصوليين قد ذكروا ان دلالة العام على كل واحد
من افراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي فنقول دلالة هذه القاعدة التي اثبتها الاجماع على وجوب
العمل بايات تحريم الظن دلالة تامة وليس من باب دلالة المشترك على معنييه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ولا من باب الكلي المجموعي
ولا من باب دلالة كل واحد من الفاظ الكلمة المركبة على معناها فنقول قولك ان كل واحد من ظواهر الكتاب حجة الا ما اخرجه
الدليل ينطبق بعمومه على ايات التحريم ويدل على حجيتها دلالة تامة فلا بد ان يكون المخرج والمخصص بالكسر مغايرا للعام والمخصص
بالفتح والا لم يكن دلالة العام على الايات المذكورة دلالة تامة فاذا كان جواز العمل بايات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعدة
العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لاستحالة اتحاد المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساوي النسبة
مع الاخر في دلالة العام عليه وحجية العام فيه نعم يصح الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجية ايات التحريم بعمومها وانعقد
اجماع اخر على حجية ساير الظواهر وهذا الاجماع الثاني مخصص لمقتضى الاجماع الاول والمفروض المدعى شيء واحد وهو ع

على حجية ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب ولم يدع احد الاجماع على حجية ايات التحريم من حيث انها ايات التحريم ولو
ادعاه احد فهو خروج عما نحن فيه والكلام عليه على نهج اخر والحاصل ان القاعدة التي ندعيها بالاجماع هو عام منطبق
على جزئياته بالدلالة التامة ولا يجوز ان يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالتها على البعض الاخر للزوم التناقض في الكلام
يعود عليه البحث الذي ذكرناه سابقا وهو ان ما يثبت وجوده عدمه فهو محال ومن ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يقال هنا في مقام التوجيه
بعبارة اخرى وهو ان الاجماع انعقد على حجية كل الظواهر بعنوان العموم وانعقد اجماع اخر على عدم حجية هذا الظاهر الخاص
اعني دلالة ايات التحريم على حرمة العمل بظاهر القران وهذا الاجماع الثاني مخصص للاجماع الاول وذلك لان الاجماع الثاني لا
مبنى له في الحقيقة الا الاجماع الاول فاما ذلك الاجماع فلا اصل له واما ايات التحريم فلا عموم فيها اصلا بل هي مخصوصة بمعنى
معين مثل اصول الدين او ما يتهم به المسلمون ونحو ذلك وانها تثبت يكفينا في اتمام المط وهو بطلان اصالة حرمة العمل بالظن
فتامل فيما ذكرته بعين الدقة والانصاف تجده حقيقا بالقبول انشاء ثم ان تنبه الخصم بما ذكرناه من الجواب واعرض عما يحاوله
اولا من تخصيص عموم ايات التحريم بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك اخر لتاسيس اصالة حرمة العمل بالظن وقال انه لا تخصيص
هنا اصلا بل دلالة القاعدة المستفادة من الاجماع دلالة تامة واردة على جميع جزئياتها بتقريب ان مثل قوله تعالى لا تقف ما ليس
لك به علم وامثاله باقية على ظاهرها فان المراد منها النهي عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وساير الظنون الحاصلة من
ساير الايات مستفادة من القاطع وهو القاعدة المعلومة بالاجماع فلم يدخل تحت ايات التحريم حتى يحتاج الى التخصيص او الى الحمل
او الى اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا غفلة عن الفرق بين الظاهر والقاطع بل الحقيقة والمجاز فان الضمير المجرور في قوله تعالى لا تقف ما
ليس لك به علم يعود الى الموصول نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرت الى اضمار بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والمجازي
في استعمال واحد وهو باطل يعني لا تقف ما ليس لك به علم ولا لوجوب العمل به علم او لا بد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب
العلم به وهو ايضا مجاز فاين مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات فصيرورة بعض مدلولات القاعدة
قرينة للتجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوقوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجماعين اخرين وقد
عرفت الحال فيه وكذلك الايات الناهية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا قاطع على العمل به تخصيص صريح وهو كر
على ما فر منه وبالجملة لا ريب ان ما يحصل من قوله تعالى وثيابك فطهر مثلا الظن بان حكم الله تعالى في الواقع وجوب تطهير الثوب عن
النجاسة لا العلم به لاحتمال ارادة مطلق التنظيف والتقصير وهذا هو المعنى الحقيقي للظن ووجوب العمل على هذا الظن لو ثبت
لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مظنونا وهذا واضح لا سترة فيه ثم ان رجع الخصم وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل قاطع فهو معلوم بحسب الظاهر
مظنون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه
انه هو العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قولهم ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم كما هو الاظهر في توجيهاته فنقول في دفعه
ان كلامه هذا يحتمل معان ثلثة اما انه معلوم انه ظاهر ومظنون من الاية واما انه معلوم انه يجب العمل بما هو ظاهر من الاية
واما ان ما هو مقتضى الظن ومدلول اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبديهي البطلان لوضوح المغايرة بين المظنون والمعلوم
والظن والعلم واما الثاني فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق
واما الاول فكانه هو المراد بقرينة الاستشهاد بحكاية اليد وعلم الفقه ففيه ان المراد في تعريف الفقه من العلم هو الادراك
العلمي للاحكام الظاهرية الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب ولكن ذلك
لا يفيد الا انه حصل العلم بما هو مظنون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم علميا بمعنى كون ذلك التصديق مطابقا للواقع
ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المظنون حكما شرعيا لرجحان انسداد باب العلم فيجب العمل به بخصوص العلم بالمظنون لا يجعل

المظنون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للمجتهد مظنونة واجب العمل والحاصل ان المراد بالعلم في تعريف الفقه وان كان هو
معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن متعلقه الظن يعني يحصل للفقيه العلم بظنه الذي هو حكم الله في حقه بسبب تلك الكبرى الكلية
الثابتة من الخارج فح يصير معنى قولنا لا تقف ما ليس لك به علم منطبقا على المدعى ولكن لا ينفع للخصم في شيء فانا ثم انا نعلم ان المظنون
من آيات القران كذا ولا نقتفي غيره بان نقول هذا ليس بمظنون من الكتاب ولكن هذا لا ينفع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من
الخارج وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كونه علما حتى ينفعك في هذا المقام
والحاصل ان متعلق العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن متعلق العلم لا يجعل الظن علما وهو
واضح ثم لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم ... فالقاطع للقال والقيل هو العود الى منع الاجماع ونقول ان الاجماع هو
اجتماع الفرقة بحيث يوجب القطع براي الامام ع ولم يتحقق لنا بعد وقوع هذا الاجماع اما من ملاحظة فتاويهم صريحا واما
من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاء رئيسهم اما الفتوى فلم يجتمع عندنا من فتاوى اصحاب الرسول ص
والائمة والتابعين لهم التصريح بان كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد انسداد باب العلم حجة لكل من يحصل
له من العلماء وان كان بعنوان القاعدة واما ارباب التصانيف من متاخري اصحابنا فان سلم اجماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم
ان فتويهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل لعله كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية
واما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتبع من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالايات
القرآنية من دون نكير فهو لا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجماعهم على حجية الظواهر بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب
القرائن والامارات وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كما نبه الصادق ع على الراوي الذي كان يستمع الى غناء
الجواري حين جلوسه على الخلاء المظنة انه ليس بحرام لانه لم يات اليها برجله بقوله اما سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد
كل اولئك كان عنه مسئولا واستدلال ابي بكر لعمر حيث شك في موت النبي ص بقوله تع انك ميت وانهم ميتون فمن ادعى
تحقق الاجماع فالعهدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية ظواهر الكتاب حتى في آيات تحريم العمل بالظن
ثم بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم في كل ظن لم يقم على حجيته قاطع حتى في امثال زماننا التي انسد باب العلم فيها غاية دعوى
اندراج كل هذه الظنون تحت القاعدة المدعى عليها الاجماع في غاية الغرابة ومن الغرايب ان الجماعة المتمسكين في اصالة حرمة الظن مط حتى
في امثال زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجية اخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان العلم في
امثال زماننا متعذر والتكليف باق بالضرورة فيجوز العمل بالظن والا لزم تكليف ما لا يطاق كصاحب ... وغيره وفيه
ما لا يخفى اذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجية الظن مط الا ما قام القاطع على عدم حجيته ولا يصح ان يؤتى مرادهم بهذا
الاستدلال لجواز العمل بالظن المعلوم الحجية اذ الظن المعلوم الحجية لا يحتاج الى الاستدلال في العمل عليه وعلى قول الخصم من ان
الظن المعلوم الحجية ليس بظن بل علم كما مر فالامر اظهر فح يتوجه المعارضة بان هذا الدليل العقلي القاطع في امثال زماننا يفيد جواز
العمل بالظن مط الا ما قام القاطع على بطلانه بل لا حاجة الى استثنائه لانه ليس بظن بل هو مقطوع بعدم حجيته العمل
قطعا فالحاصل ان الايات ان سلمنا وجوب العمل على عمومها مع اخراج الظن المعلوم الحجية فيجب العمل على هذا الدليل
ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجيته فاندفع بهذا الدليل القطعي العقلي الظهور الذي ادعيت من الايات فصار المحصل
ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل القول بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجيته وان كان لك كلام في هذا البرهان
القطعي الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الاعصار والامصار فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل عظيم وقد شرحنا ذلك ووضحنا
في مبحث حجية اخبار الآحاد وبينا ان الاصل حجية جميع ظنون المجتهد وان الاصل في ظنه الحجية الا ما اخرجه الدليل وبينا

وجه الاستثناء من الدليل القطعي مع ان التخصيص من شان الادلة الظنية وان شئت ولعله ومن قبيل البرهان المذكور بعض
الادلة التي اقاموها على حجية ظن المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ومن وجوب الاحتراز عن الضرر المظنون ونحو ذلك فان كل ذلك
ادلة على حجية ظن المجتهد فمن حيث انه ظنه لا من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول هذه الطريقة وتظافر كلماتهم بذلك
من اجلى الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجية ظواهر ايات التحريم مط اذ لو سلمنا ذلك الاجماع في الجملة فكلماتهم
هذه تنادي بانها مخصصة بغير آيات تحريم الظن فيصير دعوى الاجماع مخصصة يعني ان الاجماع وقع على حجية ظواهر الكتاب الا
ظاهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم فكنا في اول المسئلة نكتفي منك بان لا ترد قولنا بمنع تحقق الاجماع في حجية عموم
الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مط وان تكلنا الى ما اكتفينا به من ان تلك الايات ظنون وظواهر لا قاطع عليها والان يوشك
ان ندعي الاجماع على ان تلك الظواهر ليست بحجة بتمامها لما عرفت ان جماهير العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون
بالادلة المذكورة التي مفادها حجية ظن المجتهد من حيث انه ظن لا من حيث انه ظن مستفاد من دليل خاص والا لم يحتج الى هذا الاستدلال
ثم بعد التامل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عما يمكن ان يورد على تلك البراهين القاطعة من باب المعارضة بان مقتضى تلك
البراهين العمل على الظن مط فيدخل فيه ظن آيات التحريم اذ تلك ايضا ظنون وظواهر فيا لا لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب بحث
آيات التحريم فان قيل ان البراهين قرينة على التجوز في آيات التحريم فيتق ان الاجماع على حجية الظواهر انما لا قرينة على تخصيص آيات
التحريم او التجوز فيها وذلك لان تلك البراهين قاطعة لا تقبل التخصيص فهي مبطلة لايات التحريم بعمومها ومخصصة لها بغير صورة
انسداد باب العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم لعدم امكان تخصيص القطعي وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان
ونحوهما ليس من باب التخصيص وقد بينا الوجه فيها فلاحظه وسنبينه وحاصله اما منع حصول الظن بهما سيما مع ملاحظة
ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما بان الاستثناء مما يدل على مراد الشارع ظنا الا ان الظن الحاصل
منها مستثنى من مطلق الظن واما بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبة الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه فيرجع
الى سائر الادلة ويعمل عليه وان وافق مؤداه مؤدى القياس واما بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحيرة والاضطرار
وانسداد باب العلم وعلى المدعي عهدة دعوى العلم والضرورة ومن الغرائب اغرب مما استغربناه سابقا من الجمع بين الاستدلال
بعموم حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ولزوم
تكليف ما لا يطاق كما فعله صاحب ... ما فقد نسمعه في عصرنا من انا انما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا
للواقع قلنا انا مكلفون بالعلم ولما انسد بابه لم ينفتح باب الظن على الاطلاق لحرمته وكونه كاكل الميتة في المخمصة فيتقدر
بما يندفع به الحاجة وهو ظن المجتهد في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل وذلك
لان التناقض بين ادعاء اصالة حرمة العمل بالظن مط والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ووهن هذا الكلام
لا يحتاج الى البيان لكن لما رأينا في دهرنا ممتحنين بامثال ذلك بل كم وقع من هذا القبيل في الاوائل والاواخر فنقول دفعا
لما عسى ان يشتبه الامر على بعض الطلبة اني اتكلم في هذه المقالة في ظن المجتهد ولم اتعد الى غيره لتقليل المؤنة وتسهيل
المعونة فاذا سلم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل اذ اغلبها فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب اكل الميتة
فان كان هو ظنه من حيث هو ظنه الا ما ثبت بطلانه بالدليل فهو مطلوبنا العدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن علم
حجيته فنقول لك بين لي انه هل يثبت حجيته مط يعني في حال حضور الامام وغيبته وفي امثال زماننا جميعا او في زمان
الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع انه مما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه
فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفصلناه في محله وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب وغيره ان سلمنا

كون حجية الكتاب اجماعيا كما مر الكلام فيه مع انه لا يثبت منه الا اقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البرائة ان سلم قطعيته
شيئا من الفقه ايضا فنقول ان ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجية علما وان كان
الثاني فبين لي انه اي ظن لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة **ولنختم الكلام**
بما عسى ان يختم به الكلام وان كان ذلك غير مرجو من مثلي بل واي كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلام واوليائه الكرام
ونعود الى ما كنا فيه من القدح في الاجماع المدعى على حجية ظواهر الكتاب ونقول ان المسلم منه انما هو الاجماع على ما هو ظاهر
عند المشافهين بها ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن به لكل اهل اللسان او كل العلماء واما ما يحصل الظن فيه للبعض دون
البعض فلا معنى للاجماع على حجية ذلك الا دعوى ان كل من يحصل له الظن فهو حجة عليه دون غيره واثبات الاجماع على ذلك
بمعنى ان علماء الامة اجمعوا على ان كل من يحصل له الظن بشيء فهو حجة عليه بحيث يحصل له القطع بان راي الامام في هذه المسئلة
ان من يحصل له الظن من مفهوم المخالفة مثلا فهو حجة عليه ومن لا يحصل فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو حجة عليه ومن لا يعتبر
فلا دونه خرط القتاد فان قلت ان حجية ظن المجتهد اجماعي فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه غفلة عجيبة فان كلامنا
في اثبات الاجماع على حجية الظن الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو والا فلا كلام لنا في حجيته من حيث انه ظن من ظنون المجتهد
وايضا ظاهر دعوى الاجماع على حجية الظواهر هو على ما هو ظاهر من الاية في نفس الامر لا ما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما يسلم
فيما هو مسلم ظهوره عند كل اهل اللسان فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعي الاجماع على حجية الظواهر
فرض كون العام المخصص ظاهرا في الباقي يعني لما خرج الظنون المجوزة مثل قول ذي اليد والعدلين والظن في القبلة والوقت
ونحو ذلك من عموم ايات التحريم بقي تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشهرة والغلبة ونحو ذلك ونحن وان سلمنا ذلك ولكن
نقول هناك تخصيص اخر في اوقات العام ولا نسلم منك الظهور في الباقي بالنسبة اليه ثم دعوى الاجماع عليه والحاصل
ان القول بكون حجية الظواهر اجماعية لا بد ان يناط بما هو ظاهر في نفس الامر يقينا او بحسب ظن مدعي الاجماع والاول ثم و
الثاني لا ينفع في حقيته دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على حجية ظن المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل
مجتهد حجة عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على حجية الظواهر فان معناه انها حجة على كل احد وهو
شيء واحد لا انها تختلف باختلاف الاشخاص وتختلف الحجية باختلاف افهام الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت انا
ندعي الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من القران حجة لان الاجماع على ان العمل بالظواهر واجب فلا يضر في ذلك
الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو لا ينافي انعقاد الاجماع على حجية اصل الظن وذلك من قبيل جواز
الصلوة في الحرير اجماعا مع الاختلاف في حقيقته وكذا تحريم التكفير فيها قلت انا نجيب عن ذلك اولا بالمعارضة ونقول
ان من المسلمات تحقق الاجماع على حجية ظن المجتهد في امثال زماننا يعني انه يجوز له العمل بما اداه اليه ظنه ولمقلده تقليده
ودعوى هذا الاجماع عامة بالنسبة الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كيفية الاستدلال فهل يمكنك ان تقول لا يجوز لمثل
الشهيد ره اذا اداه ظنه الى العمل بالشهرة العمل عليه ولا لمقلده متابعته والقول بانه مخطئ اثم او تعذره في ذلك لانه
ظنه وهو حجة عليه وعلى مقلده فالاجماع على جواز عمل المجتهد بظنه يوجب جواز العمل بالشهرة لمن اداه ظنه الى العمل بالشهرة و
اذا حصل له القطع بحجيتها لاجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار الماخذ الراجح في النظر فيها ورجحانها على
الاصل في نظر المجتهد فنقول بعنوان القلب من باب الالزام ان الشهرة حجة بالاجماع فكما انك تقول الاجماع على حجية العمل بالظن
الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بايات التحريم اجماعيا فنحن نقول ان الاجماع على حجية ظن المجتهد عليه وعلى مقلده يوجب
كون جواز العمل على مقتضى الشهرة لمن يرجح في نظره اجماعيا فان قلت الظن الحاصل من ايات التحريم ظن نفس امري بخلاف الشهرة

فانه ظن اضافي بالنسبة الى المجتهد قلت اولا انا ايضا نقول ان الظن الحاصل من الشهرة ايضا من الامور النفس الامرية لانها بنفسها تفيد
الظن مع قطع النظر عن خصوصية المجتهد وثانيا نقول انفهام الباقي بعد التخصيص من العام المخصص وظهوره في الباقي من المسائل
الاجتهادية ويختلف باختلاف الاشخاص سلمنا ظهوره في الباقي في نفس الامر لكن الباقي قد يلاحظ بالنسبة الى افراد العام وقد يلاحظ
بالنسبة الى وقائه فظهور ايات التحريم في حرمة العمل بظن المجتهد الحاصل من الشهرة مثلا في امثال زماننا وبعد سد باب العلم
فيه منع واضح فيندفع النفس الامرية في غاية الوضوح فان دعوى هذا الظهور من محض الغفلة فلا يصير حجة على احد وثانيا
نجيب عنه بالمناقضة ونقول لا ينفع الاجماع على الكلي المجمل في الافراد المحتملة الاندراج الا ترى انا نقول اذا قال الشارع ان الكافر نجس
وانعقد الاجماع عليه واختلف في ان المجسمة مثلا كفار ام لا ان من يقول بكفرهم بظنه واجتهاده يمكنه القول بان نجاستهم اجماعية
او قطعية كلا بل نقول اني اظن بنجاسته لظني انه كافر ويحتاج الى اثبات حجية هذا الظن وعمله على رايه بنجاسة المجسمة الى دليل اخر
وهو حجية ظن المجتهد لا الاجماع المذكور المنعقد على نجاسة الكافر بالاجماع فقط فكذا فيما نحن فيه نقول ان الاجماع لو سلم على
حجية الظن الحاصل من الكتاب في الجملة فلا نسلم الاجماع على حجية هذا العام المخصص يقينا وكيف يدعى عليه الاجماع بالخصوص
سيما مع ما يظهر من جل العلماء الفحول حجية مطلق ظن المجتهد كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم وسنشير الى بعضها في اخر الكلام
فظهر ان الحجية انما هو لكونه ظن المجتهد لا لانه ظن حاصل من الاية والحاصل انا نقول اما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية
الظنون الحاصلة للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعي واما ان نقول ان الاجماع منعقد على حجية ما حصل
للمجتهد من الظن الحاصل من الكتاب في امثال زماننا ولو بعد ملاحظة المعارض والعلاج وبالجملة الظن الحاصل بعد الاجتهاد
مع مدخلية الكتاب فيه ولكن من حيث ان الكتاب داخل فيه ومن جهة دخوله ومن جملتها ظن حرمة العمل بالظن واما ان نقول ان
الاجماع منعقد على حجيته من جهة انه ظن من ظنون المجتهد وظن المجتهد حجة عليه وعلى مقلده في امثال زماننا فان كان
الاول فقد سلمناه لك ولا ينفعك واما الثاني فتم لاستلزامه عدم حجية ظن مجتهد يعتمد على ظن لم يدخل في استدلاله
الكتاب او ما هو مثله من المتون القطعية اذا اداه ظنه اليه فلا بد لك ان تقول بالثالث يعني ان الاجماع منعقد على جواز
اعتماد المجتهد على ظنه وجواز اعتماد مقلده عليه والا لزم عليك ان تقول ان مثل الشهيد ره ممن يقول بحجية الشهرة لا يجوز له العمل
على اجتهاده ولا تقليد مقلده له وهو باطل بالاجماع فثبت ان ما ثبت عليه الاجماع هو حجية ظن المجتهد من حيث هو ظنه
فظهر ان الاجماع الذي ادعيت على حجية الظن الحاصل من الكتاب ليس من جهة انه ظن الكتاب بخصوصه بل من جهة انه ظن المجتهد من
حيث انه ظن المجتهد والقول بان ظن المجتهد اجماعي يبطل التمسك باصالة حرمة العمل بالظن والا لزم التناقض فان قلت انا
لا نقول بان ظن مثل الشهيد ره ليس بحجة عليه وعلى مقلده ولا نقول بانه اثم بل نقول انه مخطئ معذور هو ومقلده ولكن نقول
الحق والتحقيق ونفس الامر حرمة العمل بالظن بسبب البرهان وهو الاجماع قلت ان الشهيد ره ايضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب
العلم وانحصار المناص فان قلت نمنع انسداد باب العلم لكون القران قطعي العمل قلت ان ذلك خروج عن المتنازع اذ المتنازع بعد
انسداد باب العلم فاذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بد ان ترجع الى اثباته ونحن لما بينا ذلك في بحث خبر الواحد
وفصلناه فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام في ذلك ولكن نقول هنا في الجملة ان ظن القران على فرض تسليم قطعية حجيته لا يثبت
الا اقل قليل من الاحكام فان قلت اصل البرائة ايضا قطعي قلت نمنع اولا قطعيته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهادية
المبنية اكثر مواردها على الادلة الظنية وثانيا انها لا تثبت الفقه ولا الاحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا
في الشرع على سبيل الاجمال كما لا يخفى على المطلع وكذا الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع فان قلت ان العمل على اخبار
الاحاد قطعي لدلالة الايات والاجماع قلت دلالة الايات غير واضحة والاجماع ثم ودعوى الاجماع مع ظنيتها من السند

والشيخ متعارضة مع ان المسلم منها انما هو في الجملة لدعوى اجماعهم على اشتراط العدالة واختلافهم في العدالة واكتفاء الشيخ
بالمتحرز عن الكذب واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد واشتراط بعضهم الاثنين و
اختلافهم في الكاشف عن العدالة والاشكال في موافقة مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة والكاشف عنه ثم بعد ذلك الاشكال
في مخالفة الاخبار ومعارضة بعضها البعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص مع ان كثيرا من المرجحات لا نص عليها مثل علو
الاسناد وموافقة الاصل ومخالفته وغير ذلك واختلاف المرجحات المنصوصة بحيث لا يرجى رفعه الا بالرجوع الى الظن الاجتهادي
كما سنبينه في الخاتمة الى غير ذلك مما لا يحصى كثرة والحاصل ان دعوى الاجماع على حجية اخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الكلام
من جهة صيرورتها قطعية وادعى بعض اهل عصرنا الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالكتاب واخبار الآحاد بنوعيها ونحن
بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ولا نتصور لذلك معنى الا ما يضطر اليه المجتهد في زمان الحيرة ويفهمه فهو حجة عليه لا اختصاص
لذلك بالكتاب واخبار الآحاد وان ادعى الخصوصية في ذلك فهو يرد عليه والتوجه الى القدح في جزئيات موارد هذه الدعوى
يقتضي بسطا واطنابا بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نطوي عن ذكره وهو
ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الدالة على حجيتهما او دلالتهما او كيفية العلاج معا
والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم
عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاخبار لا غائلة فيها بالذات لكن الاشكال في منافيات بعضها مع
بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف من الخبر هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس ذلك
كلاما متعلقا بالخبر بل هو متعلق باثبات حجيته مثل النزاع في ان خبر الصبي المميز حجة ام لا والموثق حجة ام لا وخبر المتحرز عن الكذب
حجة ام لا وخبر الضعيف المنجبر بالشهرة في العمل حجة ام لا وما زكى راويه العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر
بالمعنى جائز ام لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن الحاصل بحجية نفس الخبر من غير جهة انه ظن المجتهد مكابرة فان قلت ان الاخبار
الواردة في علاج التعارض بين الاخبار مستفيضة بل قريبة من التواتر وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في الجملة تدل على جواز
الاجتهاد في النقد والانتخاب في الاخبار واخذ الحجة وترك غيرها قلت بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث لا يجدي ذلك نفعا
انها انما تدل على الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض لا في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما
ان الاخبار الواردة في تعيين الامام اذا تشاح الائمة او المأمومون انما هو بعد صلاحية الامام ثمة للامامة فكذلك فيما نحن
فيه فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكتاب فانه يقتضي حجية ما يفهم من قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ الاية فالاية تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي تثبت خبره فاكثر هذه الاقسام اما داخلة
في منطوق الاية او مفهومها قلت اولا فلو قلنا بحجية خبر الضعيف المنجبر بالعمل ان كان من جهة التبين فالتبين يقتضي بظاهره حصول
العلم بالصدق لا كفاية الظن سلمنا كفاية الظن فيقرب ان العدالة ايضا لا يفيد ازيد منه فاذا دل الاية بمفهومها على
خبر العدل المفيد للظن فلم يكتف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت بعد ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول
يلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا اذ هو ايضا مبناء على انها مفيد للظن من جهة التثبت فان قلت ان البناء ظاهر في الخبر
عن اليقين والشهرة اخبار عن الرأي والاجتهاد قلت فما تقول في التزكية ايضا لاجل اثبات العدالة التي هي غالبا مبنية على
الاخبار عن الرأي والاجتهاد فان جعلت البناء اعم ليشملها فيشمل الشهرة ايضا وان جعلته مخصوصا بالاخبار عن المحسوسات
واليقينيات فيم نعتمد على اثبات العدالة التي هو شرط قبول الخبر في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فما الدليل
على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي ادعيت يدير الكلام مع انا نقول ان تلك الاية تدل على ان الحجية انما هو من اجل

حصول الظن فان الاعتماد على العلة يقتضي ان الاكتفاء بالعدالة ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان
اصابة القوم بجهالة علة لعدم الاعتماد الا على ما يفيد الظن بالصدق وذلك لا ينحصر في الخبر فدل الاية على الاكتفاء بالاطمينان
الظني فالتمسك بالاية ينفعنا ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار الخصم في الاعتماد
على الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بالاية والاخبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المعتمد انما هو الظن المورث
للاطمينان عادة ويتشعب من ذلك احكام كثيرة وقوانين كلية كلها مبنية على ذلك ويحصل التخلص من الاشكال في وجه
الاعتماد في مثل تزكية الراوي وقبول قول الطبيب في المرض المبيح للفطر والتيمم وفي انبات اللحم وشد العظم وقول المقوم والقاسم
والمترجم وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقد تريهم يختلفون ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة
لاجل ترددهم في انها خبر او شهادة ومما ذكرنا تعرف انه لا حاجة الى ذلك بل هذه الامور من جزئيات ظن المجتهد في الموضوعات والمعتمد
انما هو الظن وهذه الاية ايضا تدل على الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال بالاية في حجية اصل خبر الواحد اشكالات
عظيمة من جملتها انه لا يدل على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وان كان الراوي عدلا ايضا وذلك لان النبأ اعم من الرواية والشهادة
وغيرهما من اقسام الخبر المقابل للانشاء وقد اعتبروا التعدد في الشهادة واكتفوا بالواحد في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقامين
لاشتراط العدالة بآية النبأ فان كان الاية دليلا على اشتراط العدالة في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الاية ان الرجل الواحد
العادل كلامه مطاع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفردا او بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على قبول قول الواحد
منفردا في غير الشهادة كما لا يخفى وارادة قبوله منفردا بالنسبة الى غير الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كما حققناه في محله اذ
هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي معا والقول بان الاصل والظاهر من الاية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل
مع كون الاية ظاهرة فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخبارا عن شخص معين مستلزم لتخصيص الخبر بالمنطوق لثبوت الدليل في
الخارج على عدم كفاية التثبت للفاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على قبول شهادة الفاسق والمخالف فيلزم
عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الانفراد في الرواية او الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشاهد
والثاني اظهر نظرا الى الامر بالتثبت فلا بد في تصحيح الاستدلال بالاية على حجية الخبر منفردا ابطال استدلالهم بها في الشهادة و
لا غائلة في التزامه لثبوت دليل اخر في الشهادة ولكن يبقى ما ذكرناه من الايراد اعني ان الاية تدل على حجية الخبر من حيث انه موجب
للاعتماد الحاصل بالظن لا من حيث انه خبر كما يقتضيه التعليل فهذه الاية ايضا لنا لا علينا فظاهر الكتاب الذي هو مدار منع
حجية الخبر ايضا بعد تسليم كونه اجماعيا يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدالة المشترطة في قبول خبر الواحد قد يحتاج الى
الاثبات واختلفوا في ثبوتها بتزكية العدل الواحد وعدمه فقيل بثبوت العدالة بتزكية الواحد مطلقا وقيل بالاحتياج الى
الاثنين مطلقا وقيل بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهد فان قيل بان التزكية شهادة فلا معنى للتفصيل للزوم التعدد
في الشاهد وان قيل بانها خبر فما وجه اعتبار التعدد فيها في الشاهد فالتحقيق كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بالرواية بمجرد تعديل عدل واحد لراويها لا لانه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ولا لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد هنا
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لا لاجل كونه خبرا فلان المتبادر من الخبر والنبأ في الاية هو ما يخبر عن الواقع
بعنوان الجزم والتزكية غالبا مبتنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وحجية الفتوى انما هو للاجماع او لاية النفر
او لغيرهما من الاخبار لا لانه خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التزكية كما لا يخفى فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة
غاية الامر انصافها بكونها نبأ ايضا وبالعرض من جهة الاخبار عن موافقة ما يقوله لنفس الامر بظنه وبحسب معتقده وهذا لا
يجدي في حجيتها من حيث انها نبأ فان المناط في الحجية ههنا ايضا هو الظن وهذا اخبار عما يوجبه وحجية قول الطبيب واهل

وخصوصا الغير في الشهادة صح

حجية لاجل كونهما موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافهم في الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرعا على كونهما خبرا او شهادة
لا وجه له فانهما ليسا بداخلين في احدهما ظاهرا فيكفي العدل الواحد بل من يحصل الوثوق وان كان كافرا واما انه ليس بشهادة
فلا بتنائهما غالبا على العلم واعتبار التعدد فيهما فالقول بانه شهادة ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل كما ان من فصل واكتفى
هنا بالواحد دون الشاهد تمسك بالاجماع والحاصل ان من يقول بان التزكية شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه با
لشاهد الواحد لاجل كفاية الظن لا لانه شهادة واعتباره التعدد في تزكية الشاهد لعدم اعتبار الظن هنا ولزوم العلم او ما
يقوم مقامه ومن يقول بانها رواية لا بد ان يقول بتخصيص حجية خبر الواحد بشرط تعدد الخبر فيما لو كان الاخبار في تزكية الشاهد
فيعتبر الروايتين لا الشاهدين وهذا مع ورود المنع عليه بكونها بناء وخبرا غير مانوس بمجاوراتهم فانا لم نسمع من احد اشتراط
الروايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهدين فالمحصل من جميع ما ذكرنا ان الاعتبار في التزكية انما هو بالظن الاجتهادي
وهذا الظن لم يحصل من الكتاب ولا من السنة اذ قد عرفت اخراجه من لفظ النبأ في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من العلة
المستفادة من آية النبأ وقد بينا انه يثبت مقصودنا فقولنا لا علينا ثم استمع لما يتلى عليك مما وعدناك سابقا من ذكر
بعض كلمات الفقهاء الدالة على كون مطلق الظن للمجتهد حجة فمنها ما متداول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل وترجيح احد
الاصلين بسبب اعتضاده بالظ والعمل على الظ من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة اجماعي ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب
وعليك بملاحظة الباقي قال الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد في خاتمة باب التعارض اذا تعارض الاصل والظ فان كان الظ
حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كك بل كان مستنده العرف
او العادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظ وهو الاغلب وتارة يعمل بالظ
ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة خلاف فهنا اقسام الاول ما ترك العمل بالاصل للحجة الشرعية
وهو قول من يجب العمل بقوله وله صور كثيرة منها شهادة العدلين بشغل ذمة المدعى عليه وساق الكلام في الفروع الى ان قال
القسم الثاني ما عمل فيه بالاصل ولم يلتفت الى القرائن الحالية الظاهرة وله صور كثيرة منها اذا تيقن الطهارة او النجاسة
في ماء او ثوب او ارض او بدن وشك في زوالها فانه يبني على الاصل وان دل الظ على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل
فيه بالظ ولم يلتفت الى الاصل وله صور منها اذا شك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة او غيرهما من العبادات في فعل
من افعالها بحيث يترتب عليه حكم فانه لا يلتفت الى الشك وان كان الاصل عدم الاتيان به وعدم برائة الذمة من التكليف به
لكن الظ من افعال المكلفين بالعبادات ان تقع على الوجه المامور به فرجح هذا الظ على الاصل للحرج وساق الكلام في ذكر
فروع كثيرة لذلك ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظاهر فيه على الاصل او بالعكس وهو امور منها غسالة الحمام الى آخر
ما ذكره اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضة الظ معه لا يمكن الا مع كونه دليلا ايضا ثم ان الظهور اذا كان
من دليل آخر معلوم حجيته مع قطع النظر عن الظهور كالرواية والشاهد وغيرهما فتقديمه على الاصل انما هو من جهة الدليل الخارجي
من اجماع او غيره والا فالظهور وان كان مما يمكن اثبات الحكم به فما وجه تقديم غيره عليه مط وان كان لا يمكن اثبات الحكم
فما معنى تقديمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقديمه على الاصل في كل ما قدم عليه انما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور
قلت فح فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح بدور مدار الدليل القائم على حجية ما هو الظاهر المطابق لترجيح
على الاصل والدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والاخر للظاهر فيرجح الاقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على
الاخر وانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة بذكر المواضع التي وقع التعارض بين الاصل والظ ويتكلمون عليها
ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظ وبعضهم يرجح الاصل بل الظ من كلام العلماء ان الشارع جعل ذلك مناط الحكم و

في بعض المواضع الحكم على الظ وفي بعضها على الاصل بحيث يظهر من كلامهم ان الظ ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضرر
ونفي الحرج فقد تريهم يعقدون لنفي الضرر والحرج بابا في الاصول ثم يذكرون من فروعهما التقصير في السفر والتيمم عند الضرورة
والخيار عند الغبن وغير ذلك والا فمع حكم الشارع بوجوب القصر او التيمم لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج وكذلك
يستدل الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلا في غاية الكثرة من دون نظر الى ورود نص بالخصوص فيما يوافقه وكذلك الكلام
في قاعدة اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايض نظير البابين المتقدمين فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب في ذكر الفروع
الامثلة التي ثبت من الشارع تقديم الاصل كما في الطهارات والنجاسات كقولهم ع كل شيء نظيف حتى تعلم انه قذر وحتى
تستيقن حتى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد بل قد يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي انه ع رش على ثوبه الماء بعد الخروج
عن الخلاء لاجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج معللا فعله بان يبقى لو حصل الشك ان هذا من ذلك
وكك في تقديم الظاهر مثل ما لو حصل الشك في شيء من اجزاء الصلوة بعد الدخول في جزء اخر فان الظ ان المكلف لا يخرج من فعل
الا بعد الاتيان به وهذه المسئلة ايض قد ثبت اجماعهم واخبارهم وكك العمل بمقتضى الظن في الصلوة وبالجملة الذي يظهر من
كلام العلماء ان ههنا قواعد مقتبسة من الادلة الشرعية المعروفة مثل نفي الضرر ونفي الحرج ولزوم البينة وقاعدة اليقين
يعني لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتى يثبت الرافع ومن جملتها استصحاب برائة الذمة وغيرها من اقسام الاستصحاب
ومثل ما لو حصل الظن به وكان ظاهرا بسبب العادة او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرائن ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد
جواز الاعتماد عليها من الشارع اما من جهة البينة او من جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكما انه قد يحصل
بين نفس الادلة من الايات والاخبار عموم من وجه فكك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظ تعارض
من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فما وقع الاجماع على احد
الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما يعتضد احد الطرفين برواية او ظاهر اية او نحوها فيرجح على الاخر وما لم يحصل
فيه شيء من ذلك فاما يحصل للمجتهد ظن في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر او اصل فيعمل عليه واما لا يحصل فيتوقف فيه
فيعمل على مقتضاه من التخيير او الاحتياط فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظ والظن الحاصل من العادة والغلبة والقرائن ايضا مما اعتمد
عليه الشارع وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره الا من لا خبرة له بطرائقهم فان قلت ان كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعي
في صورة الدعوى فمن يقدم الظ فانما يريد ان الظهور يقتضي كون من يخالفه مدعيا فهذا التحقيق حقيقة للفظ المدعي الوارد
في الاخبار فقولهم ان الظ مقدم على الاصل يريدون به ان من يدعي الظاهر هو المنكر ويقدم قوله على فقد البينة وذلك
كما يقدمون قول البايع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظ ان المشتري لا
يتسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى خلافهم في غسالة الحمام وطين الطريق
وغيرهما وكك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة مهر المثل والزوج اقل منه فالكلام
فيه يرجع الى ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعيا والاخر منكرا وكك في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت
يدهما معا عليه او يد وارثهما ويظهر ذلك غاية الوضوح فيما لم يكن هناك تداع اصلا مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد
الحاكم احقاق الحق مع انا نقول القول في تحقيق المدعي والمنكر ايض مبني على ذلك يعني العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بتعريفين
احدهما انه من يترك لو ترك والثاني انه من يدعي امرا خفيا بخلاف الاخر فيكون الراجح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة
مطابقته للاصل او للظاهر فاذا تواردا فلا اشكال وان كان موافقا لاحدهما دون الاخر فيبتني على تقديم الاصل او الظ
فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل من الاصول ومن فروعه معرفة المدعي والمنكر فتقديم المنكر لاجل ان قوله موافق

للظاهر مثلا الا ان الظاهر مقدم لان القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب
ان الاقوال في تعريف المدعي ثلثة احدها من يترك لو ترك والثاني من يدعي خلاف الظ والثالث من يدعي خلاف الاصل مستحسنا
ما عبا وملاحظة المال والا فالاقوال في حقيقة اثنان كما يظهر من ساير الفقهاء وصرح باثنينية القولين فخر المحققين
في الايضاح فان قلت غاية ما افاده هذا الباب تجويز العمل بالظن والظ في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي فلاحظ وتتبع
موارد تقديم الظ فان المراد في العمل بالظ في الغسالة او في طين الطريق وغيرهما ان الظن بحصول ملاقات النجاسة يوجب الحكم
بالنجاسة فان ملاقات النجس من الاسباب الشرعية الموجبة للحكم بنجاسة الملاقي وكذا الظن بكون الجلد المطروح مذكى
اذا كان مقرونا بقرينة مفيدة للظن ككونه جلدا لكتب التي لا يبتدأ ولد الكفار غالبا مع ان الاصل عدم التذكية وكذا
الظن بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبة كون شهر تماما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنة وكون رمضان
ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الاخر من رمضان عيدا فبسبب الظن بكونه عيدا يجوز الافطار على قول من يعمل بهذا الظن
وهكذا العمل على الصحة فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد خروجه الى جزء اخر فان كون المكلف غالبا بحيث لا يخرج عن فعل
الابعد ادائه يوجب الظن بوقوع الفعل فيترتب عليه حكم من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة
اذا اختلف فيها مثلا اذا تنازعا في كون العقد حال الجنون او الافاقة او الصغر او الكبر او الرشد وعدمه وهكذا فالظن
بكونه كبيرا او رشيدا او عاقلا يترتب عليه الحكم بمقتضاها من الصحة وكذا النزاع فيما لو ادعت الزوجة المهر وانكر الزوج
من الاصل فان الظاهر ان المراة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر او مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه
وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظ فكلها من باب اثبات الموضوع بالظن ليترتب عليه الحكم ولا
ولا نزاع في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من راس بالظن فلا يجوز ان يقال الشيء الفلاني
واجب للشهرة او حرام كذلك لا ان الشيء الفلاني الثابت حكمه في الواقع قد ظن وقوعه فيترتب عليه حكمه قلت ان السببية ايضا من
الاحكام الشرعية الوضعية مع انه لا دليل على جواز العمل بالظن في وجود الموضوعات في اثبات الحكم والذي وقع سمعت انما هو
في معنية الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللغة والعرف ويتمسك فيه بالاصول الظنية مثل اصل الحقيقة واصالة
عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والاقباض والتصرف والعيب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار القيمة والارش ونحو ذلك
مع اشكال في بعضها انه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهد او انه من باب الخبر والرواية او الشهادة ومن هذا الباب
تزكية العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن فيه دليل بالخصوص
من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انسداد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهد فهو انما ينفعنا ولا ينفعك فان ذلك
ليس بخصوصية كونه في الموضوع بل هو عام والحاصل انه في موارد تقديم الظ على الاصل ان كان في الحكم الشرعي بمجرد ظن
بخصوص سببه ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا تقرر هذا فنقول اما ان نسلم ان العمل على الظاهر المستفيد
من الشرع فهو قاطع الكلام من راس فان الظاهر معناه ما يوجب الظن كائنا ما كان خصوصا مع ملاحظة تصريحهم بالاكتفاء
بغلبة الظن والقرائن وان لم نسلم ذلك فاما ان نقول ان الفقهاء استسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن
تحصيل العلم فهو ايضا يكفينا لظاهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا
وقلت ان ذلك انما هو في كلام اكثرهم او بعضهم لا جميعهم حتى يكون اجماعا فنقول ان ذلك ايضا يكفينا الان بذلك يدفع
دعوى اجماعات على ان حجية ظواهر الكتاب ونحوه من باب الاجماع على الخصوصية لا من حيث انها ظن فان ذلك انما يتم اذا كان
كل المفتين بذلك ممن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث انه ظن المجتهد وانى لك باثباته مع ملاحظة ما ذكرنا واذا بلغ الكلام الى هنا

فان قلت

[Right margin:] ومحل البحث حجية العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي

فان امكنك نوع من الفرار بادعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي نبهناك عليه فنقول وان فتحنا بهذا التقرير
لك بابا ولكن اغلق ذلك عليك اغلاقا اخر فان كلامهم ينادي باعلى صوته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاعتماد على ظن المجتهد من
حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الاصل والظ فقد اختلفوا غاية الاختلاف ورجح بعضهم الظ في بعض المواضع والاخر
الاصل وعكسوا في موضع اخر فانقطع المناص الا عن الرجوع الى ظن المجتهد بل هنا اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة
الصحة في افعال المسلمين ولا ريب انه يختلف باختلاف الاوقات والازمان فقد لا يحصل الظن ابدا في فعل جماعة منهم
او في زمان دون زمان فيحتاج تعيين اصل الظاهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلا عن ملاحظة معارضاتها ويؤيد
ما ذكرنا كلام امير المؤمنين ع في نهج البلاغة اذا استولى الصلاح في الزمان واهله ثم اساء رجل الظن برجل لم يظهر منه
خزية فقد ظلم واذا استولى الفساد على الزمان واهله ثم احسن رجل الظن برجل فقد غرر ثم اعلم ان قاعدة اليقين المستفاد من
الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامري او الظن اليقيني العمل الا باليقين كذلك والمفروض ان ظهور حصول
سبب الحكم من جهة الغلبة او القرائن ظن يقيني العمل والا لما جاز تقديمه على الاصل مط فيصير مفاد القاعدة جواز نقض
اليقين السابق بكل ظن حصل بتحقق سبب الحكم المخالف للحكم الاول فح يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظاهر الى دليل خارجي
فتقديم الاصل على الظ هو مخالف للقاعدة ومخصص لها فيصير المعنى ح يجوز نقض اليقين السابق باي من المعنيين باليقين
اللاحق باي من المعنيين الا في مثل اليقين بالطهارة مثلا في ثوب المصلي او بدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين اللاحق مط بل انما
يجوز نقضه باليقين النفس الامري مثل رؤيته وقوع البول عليه او مع بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين لو قلنا
لا مطلق غلبة الظن بحصول السبب وملاقات النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضعين او في خصوص اليقين الثاني هو
النفس الامري والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز النقض الا باليقين النفس الامري الا في بعض صور الظاهري الذي يثبت
العمل عليه بدليل خارجي على هذا فتقديم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل مط والظ
مط فما وجه الفرق والتفصيل الا من اجل متابعة الادلة الخارجية وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظ والتحقيق ان
تنبيهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا خصوص الظن الحاصل من الغلبة فلاحظ اخبار غسالة الحمام واخبار مسئلة
تداعي الزوجين وساير سير الشارع من تغسيل الميت المجهول في بلد الاسلام واستحباب السلام ووجوب الرد في بلاد المسلمين
مع الجهالة وامثال ذلك فتتبع كلماتهم في موارد اعمال الظاهر ولاحظهم لا يقتصرون بالظن الحاصل من الغلبة واذا تحقق
لك ما ذكرناه يمكنك ان تطرد الكلام الى جانب حجية الشهرة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع مما يثبت بها نفس الحكم الشرعي
وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعي فان اعتمادنا على الشهرة مثلا لان ملاحظة كثرة فتاوى العلماء بالصالحين يورث
الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي افتوا به من خبر او اجماع فالظن بالسبب يوجب الظن بالمسبب فاذا جاز الاكتفاء بظن السبب في
اجراء المسبب عليه فنقول به في مثل الشهرة ايض فليتدبر ومنها ما ذكره الشهيد ره في كري في مواقيت القضاء في مسئلة الجهل
بترتيب الفوائت قال ولو ظن سبق بعض الاقرب العمل بظنه لانه راجح فلا يعمل بالمرجوح فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن
مط كما لا يخفى ثم قال في الباب المذكور في مسئلة ما لو فاته ما لم يحصه قضى حتى يغلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل
وجه بالبناء على الاقل لانه المتيقن ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة ره في النهاية في حجية الاستصحاب
انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي البطلان وهذا ايض يقتضي العموم وامثال ذلك
كثيرة ومنها ما ذكره الشهيد ره في كري في مسئلة حجية الشهرة فانه يتمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايض يفيد العموم
ومنها ما ذكره ره في المختلف في وجوب استقبال القبلة في دفن الميت حيث يتمسك فيه بالشهرة وقد استدل في استصحاب رفع

[Left margin, partly illegible:] ومنها ما ذكره الفاضل ... فانه ... ان ... [illegible]

البدين بالتكبيرات في صلوة الاموات ايضا بالشهرة ولكنه يمكن ان يخدش بانه من اجل المسامحة في السنن ومنها ترددهم وتوقفاتهم
في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب بخلافه ومنها ماذكره العلامة في المنتهى في مسئلة الحاق صوم غير رمضان
من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابة حتى الصباح فان قاعدتهم في التوقف هو تعارض ادلة الطرفين في خصوص المسئلة
وان كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم امثال ذلك كما صرح به فخر المحققين في رسالته الموسومة بجامع الفوائد في شرح ديباجة
القواعد ومنها قولهم بتقديم الاعدل والاورع في التقليد معللين بكونه ارجح واكد واقوى وان كان لنا كلام على اطلاق القول
بالارجحية سيجيء في محله انشاء الله تعالى ومن ذلك يظهر ان البناء فيه على الظن كما ان المجتهد ايضا بناؤه على الظن في متابعة الامارات
والاخبار والاقوى ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا مستدلا بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن
الحاصل له من متابعة الحي وبقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول الحي تعبدا الا لانه مظنون والا فكثيرا ما لا يحصل
الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الاعلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول الحي الا من محض
التعبد والقول بان قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول اذ لا مدخلية للموت والحيوة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتمدان
على ادلة متحدة الماخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به او يظن به انه حكم الله تعالى من اي طريق يكون كما
ستحققه انشاء الله فالعامي ما دام غافلا ليس تكليفه الا ما اذعن به وبعد تفطنه للاشكالات والخلافات فهو مكلف بما اداه اليه علمه
او ظنه فينبغي الكلام في تحقيق العلماء للمسئلة لاجل تنبيه العوام وارشادهم من باب الاستكمال واقامة المعروف فالعلماء حين
مناظرتهم في المسئلة اما يلاحظون حال المسئلة في نفس الامر بمعنى انهم يباحثون ويناظرون في ان المقلد في نفس الامر اي شخص هو حتى يامر
والمقلد المتفطن بمتابعته فح لا معنى لا لانه مثلا يحرم العمل بالظن الا الظن الحاصل بتقليد الحي بل لا بد لهم ح ان يقولوا انه لا
اعتماد على قول احد في نفس الامر الا على قول المجتهد الحي فانهما المقلدون المتفطنون عملوا على هذا دون غيره فح لا بد ان يثبتوا ان قول
الميت ليس بمعتمد وقول الحي معتمد ولا مدخلية هنا لاصالة حرمة العمل بالظن ولا مناص في ذلك الا بالتمسك بامر تعبدي
وليس لهم في ذلك شيء الا الشهرة وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنبين ضعفه في محله واما يلاحظون الظنون الحاصلة
للمقلد المتفطن بالنسبة الى قول الاحياء او الاموات او هما معا ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل
من تقليد الحي فيبقى الظن الحاصل من تقليد الميت حراما فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن و
تنبيهه عليه وانت خبير بان الظاهر من الظن في ادلة حرمته هو الظن النفس الامري والظنان النفس الامريان على طرفي النقيض
مما لا يجتمعان ابدا فلا يمكن ان يقال ان حصل الظن النفس الامري بقول الميت والظن النفس الامري على خلافه بقول الحي فاصالة
حرمة العمل بالظن يقتضي عدم جواز العمل به خرج تقليد الحي بالاجماع وبقي تقليد الميت تحت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام
اذا حصل الظن النفس الامري بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل بقول الحي ظنا وكذا العكس فلا بد ان يقال المراد بالظن في ايات
التحريم هو الامور التي تفيد الظن لو خليت وطبعها فالعمل عليها حرام الا ما اخرجه الدليل كتقليد الحي او يقال المراد بالظن في
الايات هو عدم العلم يعني يحرم العمل بغير علم الا فيما اخرجه الدليل كتقليد الحي فح يصير وجوب متابعة الحي دون الميت من باب
التعبد ويصير العمل بقول الحي من باب البينة فان حجيتها من باب وضع الشارع لا من باب افادتها الظن وان كان غالبا يفيد الظن
فهي ايضا من باب التعبد ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل والمراتين ولا يسمع في موضع اخر وان افاد ظنا اقوى من شهادة
رجلين وهكذا واذا صار من باب التعبد فكيف يتم ذلك مع لزوم متابعة الاعلم والاورع في الاحياء لكونه ارجح واقوى مع
ان ذلك تحصيل للظن النفس الامري فلو فرض حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعدول المقلد عنه الى الاحياء المختلفين
مع الميت في القول المتفرقين في الاراء فكيف يتم بعد تحري الاقوى والارجح والاقرب من فتاوى الاحياء الى نفس الامر مع ان



المفروض كون فتوى الميت عنده اقرب الى نفس الامر ولا معنى للاقربية الى نفس الامر بارادة الاقرب اليه بالنسبة الى سائر الاحياء
اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظهر ان المعيار لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت
فهذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام بين المختلفين في المقتضى اعني قولهم بتقديم الاعلم والاورع وقولهم بوجوب تقليد الحي
واما التحقيق فهو ان الافتاء والتقليد ليس من باب البينة بل هو حكم عقلي فان مبناه وجوب معرفة احكام الله تعالى اما علما
او ظنا وهو مثل وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة نبيه وامثال ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد
بان لله تعالى احكاما وشرائع فهو اما بنفسه في صدد تحصيله او بتنبيه الامرين بالمعروف وكيف كان فاما يحصل له الجزم بحكم الله
ولو بتقليده اياه او الظن به او الظن باحد الامور التي حكم الله تعالى فيها سواء كان غافلا او اداه فهمه الى مرتبة من تلك المراتب او
متفطنا وحصل له بحسب ظنه بمرشده احد المذكورات ولا ريب ان جل الادلة الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل ايضا
انما يدل على لزوم تتبع نفس الامر اما علما او ظنا فان اية النفر يدل على ان البعيدين عن ساحة الشارع ومن يقوم مقامه لا بد
ان يحصلوا احكامهم النفس الامرية بالاخذ عن المنذرين اما علما بها او ظنا تفصيليا او ظنا اجماليا او بالاخذ باحد من الامور
التي يوجب ذلك وظني ان الذي دعى من قال من اصحابنا بكون الفتوى مثل البينة هو ما اشتهر بينهم من عدم جواز تقليد الميت
وهو مع ما فيه على اطلاقه مما سيجيء في محله ان في كلامهم ما ينافيه ايضا كما عرفت ومن ذلك يظهر بطلان قول خصمائنا في
المسئلة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن الا الظنون المعلوم الحجية اذ ليس معنى قولنا ان المسئلة الفقهية اذا كان
الشهرة تدل على احد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الاخر يقدم مقتضى الخبر فيها الا انه معلوم الحجية دون مقتضى الشهرة
الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشهرة لا انه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك لعدم امكان اجتماع الظنين في موضوع
واحد فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يفد الظن بالحكم بخصوص المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكلمات
الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ولا يمكنهم القلب علينا بان ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظن
في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلا لعدم حصول الظن النفس الامري ح بالخبر فيكون العمل به ح تعبدا وذلك
لانا لا نسلم حصول الظن بالقياس سيما فيما خالفه خبر وسنشير اليه سلمنا لكن نقول ح لا نعمل بالقياس ولا بالخبر لحرمة هذا وعدم
حصول الظن بهذا بل نعمل بالاصول والقواعد فنحكم بالتخيير ح وعملنا ح على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة
انه مقتضاه بل لانه احد طرفي التخيير واما على طريقتهم فيعملون بالخبر لانه حجة وان لم يفد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجتمع
مع ما التزموه من مراعات الترجيح بينها اذا اختلفت ح لزوم تحصيل ما هو اقرب الى نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار
العلاجية سيما مقبولة عمر بن حنظلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل سنذكر في الخاتمة ما يوضح بيان بطلان بناء
التعارض بين الاخبار بالاخبار العلاجية وانه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والمراد بالبناء على الظن هو
الظن بنفس الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر بشرط ان يكون الظن حاصلا من الخبر من حيث انه خبر وحصول الظن بنفس الامر
في نفس الامر بل قد يحصل بالشهرة دون الخبر فيكون مقتضى الخبر ح موهوما فلو عملنا عليه ح لما عملنا اصلا بالظن النفس الامري
في نفس الامر هذا خلف فاذا اوردت التعميم والتخصيص في اصل حرمة العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن الا في حال
الاضطرار مثلا الا انه لا يجوز العمل بالظن فيصح ان يقال انه لا يجوز العمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشهرة ويجوز فيها بسبب
الخبر وقد قدمنا ما يدل على بطلان القول بان حجية خبر الواحد مثل حجية البينة وقد ذكرنا ان اية النبأ لا يدل الا على ان
حجيته ليس الا من جهة افادة الظن من حيث هو وذكرنا ايضا ان اشتراط العدالة في الراوي ايضا لاجل بيان تفاوت مراتب الظنون
وبناء على ذلك سائر الكلمات والاخبار الواردة في علاج التعارض سيما مقبولة عمر بن حنظلة وسنذكرها في اخر الكتاب

واما ظنا وكذلك الاخبار الدالة على ذلك وكذلك دليل العقل تقتضي وجوب تحصيل تلك الاحكام اما علما الا ... صح

فان كلها يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وايض المستفاد من الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالروايات حجة لا انه حجة من حيث انه خبر ورواية فعلى مدعي الخصوصية الاثبات كما في البينة وانى له باثباته

فان قلت ما ذكرته يرد على التراجيح المذكورة في تعارض البينات فانها ايض مبتنية على تحصيل الاقرب الى نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البينة ايض تعبدية ولا بد ان تكون تابعة للظن النفس الامري قلت قد ثبت كون البينة تعبدية بالدليل ومحدودة عند الشارع بالحصر المقرر الثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحي فان غايتهما ثبوت حجيتهما لا انحصار الحجية فيهما ولا استبعاد في ان يبني الشارع اثبات المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين ثم لا استبعاد بعد ذلك في صورة تعارض اشخاص هذه التعبديات في الحكم بالرجوع الى تحصيل ما هو الاقرب الى نفس الامر منهما كما في قاعدتين من قواعد اليقين اذا تعارضتا كما في الذبابة الواقعة على الثوب الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت البينتان فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما حصولا من حيث المدلول بالنسبة الى نفس الامر ان لم يكن هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الى نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الى المرجحات ايض تعبديا كما يظهر من ملاحظة كلام العلماء في تعارض بينة الداخل والخارج فان ترجيح احدهما على الاخر اما من جهة القرب لنفس الامري كافادة اليد الظن بذلك والاستصحاب ونحوهما منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الداخل او كافادة كون الناس مسلطين اولى من التاكيد ونحوه منضما الى الاخبار الواردة في تقديم الخارج وان كان هناك ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد ونعمل بما ورد في الاخبار من تقديم ايهما تعبدا ثم لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الاخبار الواردة في حكمها ايض من العمل بالظن النفس الامري بالنظر الى متابعة ايهما تعبدا ولا يمكن جريان ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الاخبار العلاجية على التعبد كما سنشير اليه في الخاتمة بخلاف ما دل على تقديم ذي اليد على غيره او العكس مع ان ظاهر كلامهم في البينات مفروض فيما انحصر الحق بين اثنين وتعارض البينات وح فلا مانع من مراعاة نفس الامر وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظن ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا العدم دلالة الاخبار العلاجية عليه ح كما سنبينه في الخاتمة وليس شيء آخر يدل عليه وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى فان قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس مثلا يدل على كون العمل بغيره مثل الخبر الواحد تعبديا كالعمل بالبينة فهذا ايض كالحصر والتحديد في البينة قلت لا دلالة في ذلك على ذلك اذ هو انما يتم لو سلمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظن الخاص وكلاهما ممنوعان اما الاول فلانا لا نم كون القياس مفيدا للظن سيما بعد ما ورد في الاخبار المتواترة المنع عنه وخصوصا بعد ملاحظة ما ذكروه في بيان عدم الجواز من جهة ان دين الله تع لا يصاب بالقياس لان الحكم الكامنة في الاشياء لا يعلمها الا الله العليم الحكيم وقد روى في الكافي في القوي عن عثمان بن عيسى قال سئلت ابا الحسن موسى ع عن القياس فقال ما لكم والقياس ان الله تع لا يسئل كيف احل وكيف حرم ومع ملاحظة جمع الشارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات فكيف يجعل مجرد المناسبة والمماثلة منشأ للقياس الا ترى انهم ع ذكروا في اخبار كثيرة ان اول من قاس ابليس وذكروا في وجه الردع انه لم يعرف الفرق بين النار والطين وبين آدم ونفسه فقاس آدم بالطين ففي رواية الحسين بن صباح عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال ان ابليس قاس نفسه بآدم فقال خلقتني من نار وخلقته من طين فلو قاس الجوهر الذي خلق الله منه ادم بالنار كان ذلك اكثر نورا وضياء من النار وفي معناه رواية عيسى بن عبد الله القرشي وقد ذكروا ع في الاخبار مواضع شتى في رد ابي حنيفة تدل على عدم صحة القياس في الاصل مثل ان القتل يثبت بشاهدين والزنا لا يثبت الا باربع مع ان القتل اكبر والمني يوجب الغسل والبول يوجب الوضوء مع انه اكبر وان صوم الحائض تقضي دون

دون صلوتها مع انها اكبر وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمراة سهم مع انها اضعف وان يد السارق تقطع بعشر دراهم ويؤدى بخمسة الف درهم وهي مذكورة في العلل وغيرها ويظهر بطلانه من ملاحظة مرجحات البراية فالحاصل ان ما لا يستقل العقل بادراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا بانه لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمة فيه شيئا يدركه الاوهام البادية فاما لا يحصل الظن في القياس اصلا او هو ظن باد لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظة هذه الاحكام وبالجملة الحكم بعدم كونه مفيدا للظن ليس ببعيد بل هو المتعين بعد التامل وملاحظة ما ذكر وان كان يفيد الظن في بادي النظر وحين الغفلة فظهر من جميع ذلك ان المنع عن القياس لعله من جهة عدم افادته الظن بان الشارع حكم بكذا لا لانه ظن خاص لا يجوز العمل به مع انه يمكن ان يق ان المراد بمنعهم ع عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعة والاستقلال بالحكم بمحض ما يفهم الاوهام الضعيفة والاحلام السخيفة فان القايسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظة العلة من قبل انفسهم ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العلة فيه من النص بالصريح او بالتنبيه وتوضيح هذا المطلب ان لكل مصلحة موجودة لشيء في نفس الامر حكما في نفس الامر يترتب عليه فان كان شيء في نفس الامر سما فحكمه في نفس الامر لزوم الاجتناب عنه لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في نفس الامر ترياقا فحكمه في نفس الامر لزوم الارتكاب لو اطلع عليه والعقل يستقل بهذا الحكم فهؤلاء القايسون اذا رأوا ان الله تع حكم بحكم في شيء خاص فيتحيرون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيحكمون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لاقتضاء العلة ذلك لا لان الله حكم في ذلك ايض كذا لاجل هذه العلة وفيما نحن فيه بخلاف الظن الحاصل من اخبار الاحاد وما في معناها فانه معتبر لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروى الكليني عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى ع الى ان قال فربما ورد علينا الشيء لم يأتنا فيه عنك ولا عن آبائك شيء فنظرنا الى احسن ما يحضرنا واوفق الاشياء لما جاءنا عنكم فناخذ به فقال هيهات هيهات في ذلك والله هلك من هلك يا ابن حكيم قال ثم قال لعن الله فلانا كان يقول قال علي وقلت الحديث ويؤدى مؤداه موثقة سماعة عنه ع وعن الزمخشري في ربيع الابرار قال يوسف بن اسباط رد ابو حنيفة على رسول الله ص اربعمائة حديث واكثر قيل مثل ماذا قال قال رسول الله ص للفارس سهمان وللراجل سهم قال ابو حنيفة لا اجعل سهم بهيمة اكثر من سهم المؤمن واشعر رسول الله ص البدن وقال ابو حنيفة الاشعار مثلة وقال البيعان بالخيار ما لم يتفرقا وقال ابو حنيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه يقرع بين نسائه اذا اراد سفرا واقرع اصحابه وقال ابو حنيفة القرعة قمار واما الثاني يعني ان تجويزهم ع للعمل بخبر الواحد ليس لاجل انه ظن مخصوص بل لكونه مفيدا للظن بمراده ع فتقدم وجهه وفذلكة المقام ان الحكم الشرعي هو ما كتب الله على عباده في نفس الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسول الله ص وامنائه والعقل القاطع والمراد بكلامه وكلام رسوله وامنائه ع هو ما هو المراد منها في نفس الامر فان تحقق العلم بالمذكورات للمكلف فقد ادرك الحكم وعمل به وان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن به لما مر بيانه ثم ان ههنا ظنونا قابلة لتجويز العمل بها من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم كخبر الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهرة ومنها ما يثبت تحقق الحكم بسبب وجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحد الاصلين المتعاضد بمرجح على الاخر والبينة والاقرار واليد فالترخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تع وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم وتفريع المسبب المعلوم للسبب المعلوم بمجرد الظن الحاصل بتحقق ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في آن انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية في امثال زماننا بل هو حكم وضعي وضعه الشارع مط وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو امكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الامر والحاصل ان ههنا امورا نتبع لاجل وضع الشارع

مع قطع النظر عن اصابته نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدمها او المظنون العدم فمنها العمل على الظن من الغلبة والعادة
والقرائن التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل بها وان كان العمل بها في الجملة اجماعيا ومنها العمل على قاعدة اليقين
التي هي اعم من الاستصحاب اذ الاستصحاب ماخوذ فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها يعمل عليها وان لم يحصل الظن ببقاء مقتضاها
بل ولو ظن بعدمه ومنها الرجوع الى القرعة فانها ايضا حكم وضعي يترتب عليه الحكم بتحقق الموضوع والسبب ليترتب عليهما الحكم
والمسبب وان لم يحصل الظن به في نفس الامر فنقول النزاع بيننا وبين خصمائنا ان كان في مثل الفرقة الثانية فقد عرفت انهم
لا يتمكنون من النزاع فيه اذ العمل عليها في الجملة اجماعي لا بمعنى ان الاجماع وقع في العمل ببعضها حتى يقال ان ذلك انما هو للاجماع
بل بمعنى انه اجماعي ان العمل عليه جائز في الجملة وتعيين موضعه انما هو تابع لراي المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له
بامثال زماننا وان كان في الفرقة الاولى فنقول اي دليل دلهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهرة واخويها فان كان الدليل
هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انهما على تسليمهما انما يدلان على انه يجوز العمل بها الا انه لا يجوز العمل بغيرها ونفي
جواز العمل بالغير انما يتم لو سلم اصالة تحريم العمل بالظن وقد عرفت الحال وجواز العمل بها مطلق وليس مقيدا بانه لاجل انه الظن
الحاصل بها وان قيد بذلك فلا يتصور له معنى الا ان مدلول الاخبار قائم مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جعلا
له من باب الوضع وان غير الاخبار مثل الشهرة والظن بالاجماع مما لا يحصل بها الظن والثاني مما يكذبه الوجدان بل العيان والاول
مما لا يصدقه الاخبار وكلام الاخيار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والفتاوى والاعتبار هو ان العمل بها لاجل
انها مخبرة عن الامام وكاشفة عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا وكشفا راجحيا ولا ريب انه قد يحصل من اشتهار العمل بين
الاصحاب ظن بانه مراد الامام ومذهبه لا يحصل من خبر متعارض لها وان عمل بها نادر من الاصحاب والاعتبار شاهد على
ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان السبب مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بينا بل الظن
بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام عم من خبر الواحد وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشهرة الى الظن بقول الامام كالخبر
وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد اما من القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين
السابق وان لم يحصل الظن ببقائه بل ولو حصل الظن بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل ولو
كان خلافه مظنونا واما من القول بان اخويها لا يفيدان الظن والا فظن المجتهد بنفس الامر ليس امرا اختياريا حتى يحصل بسبب الخبر
مع رجحان مقتضى الشهرة في نظره فلم يبق شيء من الظنون الا مثل الرمل والنجوم وانت خبير بانهما مما لا سبيل لها الى الحكم الشرعي حتى
يقال بامكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب والموضوعات كالقبلة ودخول الوقت في مثل
الآلات التي يستفاد منها الساعة والقبلة ولا ننكر جواز العمل بها مع عدم ظن اقوى منها ثم ان الاخباريين انكروا الاكتفاء
بالظن وحرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتاء والتقليد ظنا منهم بان باب العلم غير منسد بدعوى ان اخبارنا قطعية فيحرم
العمل بالظن ويجب متابعة الاخبار ويحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة كلام المعصومين وهذا كلام لا يفهمه غيرهم فان دعوى
قطعية اخبارنا مع ان البديهة تنادي بفسادها وسنشرحها مفصلا في شرائط الاجتهاد لا تنضبط الا مع ظنية دلالتها
واختلال الائمة واختلافاتها وتعارضها وعدم المناص عن تلك الاختلالات الا بالظنون الاجتهادية لاختلاف الاخبار
الواردة في العلاج ايضا بحيث لا يمكن الجمع بينها بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد ايضا فالحج
البراهين العقلية المتقدمة والآية الايات والاخبار ومثل آية النفر وقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر وقول الصادق عم لابان بن تغلب
افت او عليكم بفلان وفلان وخذوا معالم دينكم عن فلان والطريقة المستمرة في الاعصار السابقة الى زمان الائمة
من رجوع النسوان والعوام الى قول العلماء من دون ان ينقلوا لهم متن الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ومن

ينفع

ينفع ترجمة العالم له الا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكروه
وقد مر بعض كلماتهم في مسئلة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد والحق ان الوقت اشرف من ان يصرف في
ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الاصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ولما شاع في
الاعصار المتاخرة هذه الطريقة وتكلم بعض اصحابنا في بعضها لم نخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلماتهم وردها والخبير
البصير يكفيه ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب عما لم نذكره نسئل الله العصمة في كل باب فانه ولي الخير والصواب

**قانون** اختلفوا في جواز التجزي في الاجتهاد وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمة **وهي** ان جواز الاجتهاد
والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لا من اصول الفقه ولا من فروعه
فهو يجري مجرى وجوب طاعة الامام وتعيينه لانه لا مناص عن لزوم معرفة ان الحجة بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك
في مسائل الفروع فان المراد بالفروع هو الاحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا واسطة وتسمى الاحكام العملية ايضا ومقابلها
الاصول وهي الاعتقادات التي لا تتعلق بالتكليف بلا واسطة وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه
فانها الباحثة عن عوارض الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهد ايضا ليس
من مسائل اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العالم
باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالنقل ايضا مثل المعاد ومثل وجوب
الامام بعد النبي ص للرعية ونحوهما فكما لا بد للمكلف الاعتقاد بمتابعة الامام الا بالعقل او بالنص فكذا لا بد من الاعتقاد
بوجوب متابعة العالم بعد فقد الامام عم اما بالعقل او بالنقل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حضوره
وظهوره او في حال غيبته المنقطعة اما العقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا ان
له احكاما كثيرة في كل شيء على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وانه لا بد من تعلم هذه الاحكام على سبيل
التفصيل ممن يمكن الرجوع اليه لئلا يلزم التكليف بالمحال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل فلكل ما ورد من الامر بال
سؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم عم في الاحكام مع بداهة شركتنا مع الحاضرين في التكليف
بقي الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ولا ريب ان العالم باحكامهم على سبيل القطع باجمعها داخل فيه وكذلك الظان
ان العالم بها ظنا من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطعة
ولا ريب ولا شك في جواز الاخذ منه اذا كان عالما بكل الاحكام او ظانا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق و
المجتهد في الكل وكذا اذا كان عالما بالبعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه واما جوازه عن الظان ببعضها من الطرق
الصحيحة على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق وهو المسمى بالمتجزي وعن الظان ببعضها او كلها من غير جهة الطرق الصحيحة كالعالم
الآخر غير البالغ رتبة الاجتهاد فليس له من العلم حظ الا التقليد لمجتهد او غير مجتهد ففيهما خلاف واشكال فههنا مقامان
الاول انه هل يجوز الاخذ من غير المجتهد كالعامي البحت او من هو ارفع درجة منه ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا
والثاني هل يصح الرجوع الى المتجزي ام لا وهل يجوز للمتجزي العمل بظنه ام لا فمجمل التحقيق فيهما ان من اوجب الرجوع الى
المجتهد المصطلح ان اراد مطلقا حتى على الغافل والجاهل راسا فهو خروج عن مذهب الامامية وذهاب الى القول بجواز تكليف ما
لا يطاق ومن جوز الرجوع الى غيره فان اراد ذلك مع تفطنه لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ عن غير المجتهد واحتمال
وجوب الاخذ عن المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف وكذا ان غير الغافل اذا تفطن بوجوب
الخليفة بعد الرسول ص وتفطن للاختلاف او للزوم معرفة حال الامام وانه لا بد من اتصافه بوصف متمايز به عما عداه او قصر

في الاجتهاد في تعيينه واكتفى بتقليد ابيه او استاده او غيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب فكل ما نحن فيه لابد ان يتفحص ويتامل
في ان ما يعلم ثبوته اجمالا بضرورة الدين ويعلم انه يجب عليه اثباته والامتثال به من ذا الذي يجب ان يرجع اليه في بيان تفاصيلها
واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد انه لا امام الا من قال والده بامامته ولا يختلج بباله احتمال سواه
ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذا من يعتقد ان احكام الدين هو ما علمه ابوه او امه ولا يختلج بباله احتمال سواه كالاطفال
في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل ونسوانهم واكثر رجالهم فهم مندرجون في عنوان الغافل فما العبادات الصادرة منهم
ان وافق الواقع ونفس الامر فلا قضاء عليهم ايضا لان الامر يقتضي الاجزاء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو لم يعلم
مطابقته للواقع ايضا بل ولو علم عدم مطابقته للواقع ايضا لعين ما ذكر واما من تفطن وقصر فهو معاقب وان طابق عبادته
للواقع واما القضاء ففيما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقة وعدمها الظاهر ايضا وجوب القضاء
انما الاشكال في صورة المطابقة ولا يبعد القول بوجوب القضاء ح ايضا لعدم صحة قصد التقرب في هذه العبادة فيكون
بالاطلاق قول مشهور علمائنا من بطلان عبادة من لم ياخذها من المجتهد ولو طابق الواقع لابد ان ينزل على ذلك ولكن
كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو الجاهل تفصيلا لا اجمالا ايضا لا يقال
ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع وبقي الباقي لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ
لا يمكنه معرفة وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه غالبا ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سلمنا
لكن يمكن في حقه ان لا يتفطن لذلك وكان غافلا عن وجوب تحصيل ذلك ولم يظهر له ما يوجب تزلزله بل يعتقد بسبب حسن
ظنه بوالديه او بمعلمه ان العبادات والاحكام انما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها اياه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة
وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن نا فلا عن مجتهد ولا مقلدا له فهل تقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بباله احتمال
ان المقصود منه غير ذلك ان يعذبه الله تعالى على ترك التقليد وعلى فعل العبادة على النهج الذي علمه هؤلاء فان قلت لا يوجد
هذا الفرض قلنا كلا انما كلامنا على هذا الموضوع ومع تسليمك الكبرى فلا يضرنا القدح في الصغرى لانا نجد ابنية مع ان
انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحس والبديهة ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشرة الناس و
ملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء ورأى مخالفة من هو افهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعتقد
ان الشريعة انما هو ما علمه هؤلاء الاولون وفي هذه المرتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال
ان يوجد شخص اعلم من هذا الاعلم وتكليفه هو العمل بظنه الذي اطمئن به الى ان يعثر على الفقيه في الكل والمجتهد المطلق ومرادنا من المجتهد
هنا مقابل المقلد والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخباري فان العالم الاخباري ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل
ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا اندرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم الادلة في الجملة
فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط عن الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في هذه المرحلة عرضا
عريضا من ان المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على اي نحو يكون او لابد ان يكون على وفق قواعد المجتهدين
او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجزي في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا وهل يشترط في الاجتهاد جميع
الشرايط التي سنذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب التكرير في كل واقعة وهل يجوز الاكتفاء
بمجرد حصول الظن او لابد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب مراتب الظنون ولا سبيل الى العلم في اكثرها فالقول
بان البرهان القاطع انما دل على حجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في الظن المحرم الممنوع منه شطط من الكلام اذ قد
اثبتنا ان الاصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظن الى ان يثبت المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة اثبات القدر المجمع عليه

من المجتهد

من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء
ايضا شطط من الكلام فهل تجد من نفسك الرخصة في ان تقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي ليس حقيقا
لان يقلد ولا يجوز الاستفتاء عنه ولا يجوز له العمل برايه لانه اخباري او تقول ان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن
المطهر الحلي ليس اهلا لذلك فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احد افراده المبهم عندنا وتعيينه ليس الا بالاجتهاد
ولئن سلمنا فاين المجمع عليه حتى نتكل عليه فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتاخر والاخباري والمتجزي كلها داخلة تحت دليل جواز العمل
بالظن مع ان غاية ما ثبت على هذا التسخص الاجماع على جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل وهو غيره متامل في ذلك لا يوجب تعين
العمل على الاول وحكمه بحرمة غيره والاصل ينفي تعين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذمة به هو وجوب ان لا يترك مقتضى كليهما
معا لا وجوب احدهما المعين عند الله المبهم عنده مع عدم العلم بتعينه كما اشرنا في مباحث الاصل والاستصحاب فراجع وتامل
ثم ننزل هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ ومما ذكرنا يظهر انه يجوز ان يبقى ظن المتجزي بحاله مع مخالفة المجتهد المطلق
له ايضا ثم اعلم ان مراتب الظنون المذكورة مختلفة في ان صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما لاجل الاطمينان
الحاصل له وذلك لا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب
مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به كما هو الشان في القطعيات ايضا فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول ابيه او امه او
معلمه ودليله على حجية ذلك عليه هو ما استحسنه من انه اكبر منه واقرب الى الشرع واسن منه فلا بد ان يكون مطلعا بحال الشرع
وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبة بالنسبة الى معلمه الاعلم وهكذا الى ان يحصل له قوة الاستنباط فمدركه هو ادلة الفقه
ودليله على الحجية هو كبراه الكلية الثابتة بالدليل مثل الاجماع او لزوم التكليف بما لا يطاق لولاه لبقاء التكليف وسد باب
العلم عليه الا من هذه الجهة ولا فرق في ان الدليل على حجية الاستنباط من المدارك وانه يجوز له الاستنباط مما لابد منه بين
المجتهد وغيره والمتجزي وغيره فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برايه في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده
في المسائل وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا وكذا المتجزي جواز
العمل على اجتهاده في شخص مسئلة احاط بمداركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداركها وهو موقوف
على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد وهكذا تنزل الى الطفل والحاصل انا نقول لابد ان يكون كل واحد من المكلفين
اخذ تكليفه بالاستدلال في حجية المدرك فان امكن تحصيل العلم في الاستدلال فالمطلوب هو العلم والا فهو الظن فعلى
هذا فكما ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بظنه في كل واحد منها وعلى حجية ظنه في كل واحد منها بكبرية
الكلية الماخوذة من الادلة المتقدمة والمقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهده وعلى حجية قول مجتهده بكبرية
الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا وعلى حجية قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان وكما
ان المقلد لابد ان يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفي بالظن في تعيينه مع فقدان الطريق الى العلم فكذلك الطفل يجتهد
بفهمه في تعيين المعول والمرجع وكما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لايق للاتباع يوجب تزلزل المقلد عن
اطمينانه ويجب عليه التفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيل مجتهد اخر وابطال تشكيك المشكك فكذا حال الطفل
فكما ان استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العارف المسامحة في ذلك فكذلك الطفل ومن فوقه
من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد او يجب عليك معرفة الاحكام وتحصيلها من مجتهد
مقبول فتزلزل اطمينانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يبقى ح ظن كما ان المجتهد بعد ما استفرغ وسعه
واستقر ظنه على حكم فاخبره معتمد من العلماء ان في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت وان فلانا

ادعى الاجماع في الكتاب المذكور على خلاف ما ذكرت فيتزلزل ولا يجوز العمل حتى يتفحص ويتامل في ذلك ثم يعمل على ما اقتضا
واما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور بين فقهائنا ان الناس في غير زمان حضور الامام صنفان اما مجتهد واما
مقلد وان من لم يكن من احد صنفين فعبادته باطلة وان وافق الواقع ويؤدى هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير
معذور وذهب جماعة من المتاخرين منهم المحقق الاردبيلي ره الى ثبوت الواسطة ومعذورية الجاهل وصحة عباداته اذا وافقت
الواقع حجة المشهور ان التكاليف باقية بالضرورة وسبيل العلم اليها مسدود ولا دليل على العمل بالظن الا ظن المجتهد لقضاء
الاجماع والضرورة بذلك والمقلد لم يلزم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع وفيه ان وجوب الرجوع الى
المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تفطن لوجوب المعرفة ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد فسلم وان اريد
مط فممنوع لان الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذي ادى معرفته ان ما يفعله ابوه او امه هو ما يحتمل البطلان وليس
الصلوة مثلا غير ما يفعلانه ولا تزلزل في خاطره في هذا المعنى كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعينه
وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكتفى في من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بان هذا الشخص
مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا لان كان تكليفه بازيد من ذلك تكليفا بما لا يطاق
واما الاجل انه غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك او عن احتمال ان يكون ذلك قاصرا في رتبة الاجتهاد واما لاجل
انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه
وامه للرجوع اليه مثل هذا المقلد في تعيين مجتهده واحتجوا ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى العلماء مثل مقبولة عمر
بن حنظلة وغيرها وبمثل قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الائمة ع اذا كانوا
يسئلونهم ع عمن ياخذ معالم دينها كانوا يقولون عن زرارة او يونس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل
انهم ع نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن غير العالم وامروا بالرجوع الى العادل الزاهد ونحو ذلك وفيه ان هذه
كلها خطابات متعلقة بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين راسا الغير المتفطنين
لا ازيد مما بلغهم بديهة الذي يفعله الناس او ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما العارفون بذلك المستمعون لهذه
الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات او احتمالها بحيث يحصل لهم التزلزل في معتقدهم فنحن نقول ايضا بانهم لو قصروا
في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين ولكان طاعاتهم باطلة غير مقبولة احتج الاخرون بالاصل وصعوبة حصول العلم
بالمجتهد وشرايطه وعدالته سيما مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للاطفال في اول البلوغ و
للنسوان ولكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرة او العاجز عن ادراك ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين
فهو كما ذكروه والاصل والعسر والحرج بل تكليف ما لا يطاق كلها دليل على ذلك ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان
موافقا صلوته لنفس الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه ولذلك لم يشترط في صحة صلوة المجتهد موافقة
صلوته لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الاردبيلي
اعتبار الموافقة لنفس الامر واما مع فرض التفطن والامكان فلا نم الاصل للعلم باشتغال الذمة وامكان التحصيل لان
العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل كما في المثال المشهور من تكليف المولى عبده بالعمل على الطومار المهور والحرج لا نفهم
يوجب سقوط التكليف واحتجوا ايضا بان المامور به هو نفس العبادة وكونها ماخوذة من الامام او من المجتهد غير داخل في
حقيقته فمتى وجد في الخارج يحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها ماخوذة منهم في ماهية العبادات وكلامهم هذا
يقتضى كفاية ذلك وان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وقصر فيه واكتفى بظنه او بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح



كلام بعضهم وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل اقول لا مناص في صحة العبادات من قصد الامتثال كما
حققناه سابقا في محله وهو المراد من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر
فاذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التقرب وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفية والواجبات التوصلية كما بيناه
سابقا فان اعتبر هؤلاء مجرد الموافقة وان كان المصلى عالما بوجوب التحصيل ومقصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق
الامتثال العرفي للزوم الجزم بالاطاعة والمفروض انه مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمينان بظنه وتقليده فهو في الحقيقة
ليس بظن كما اشرنا سابقا والحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وقصد الامتثال بالفعل لا يتم
الا بمعرفة ان الفعل هو نفس المامور به والمفروض انه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المامور به
بل ولا الظن ايضا كما اشرنا ولو فرض حصول ظن فلا حجية فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في المجتهد انه اخبره عدل بوجه
معارض لم يعثر عليه المجتهد ويدل على ذلك ايضا قولهم ع لا عمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرهما وان اعتبره بشرط ان
لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ولا يحصل له العلم بذلك ففيه ان اعتبار الموافقة هنا لا دليل عليه لان التكليف
بالموافقة ح تكليف بما لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطلب منه مع انه لا معنى يحصل الموافقة نفس الامر ولا يظهر ان
المراد منه حكم الله الواقعي الذي لا يطلع عليه احد الا الله لو ما وافق راى المجتهد الذي في ذلك البلد او احد المجتهدين وما
الدليل على ذلك كله وما المبين والمميز له وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقة وعدم الموافقة اى فائدة فيه لما فعله قبل
ذلك اللهم الا ان يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فيتبع ذلك راى المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانه فات
منه الصلوة او لم يفت وانت خبير بان الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف ح مكلفا بشئ ثم فات منه
وهو اول الكلام ولزوم القضاء على النائم والناسى انما خرج بدليل هو النص وما يوجه الفرق بان مقتضى القول بعدم جواز
الترجيح بلا مرجح ان تكون لخصوصية الهيئة الصادرة من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب
من المامور به فمع المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان ففيه مع ان تلك الهيئة المخترعة كما انه
لا يجوز انتقاصها عما ركبها عليه اطباء الابدان ويرتفع خاصيتها بذلك فكذلك لا يجوز خلوها عن قصد التقرب والامتثال
الذي هو من كيفيات هذا التركيب وشرايطه ومنع اشتراطه مكابرة كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل انه يرد عليه
انك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فهل التركيب واحد في نفس الامر ومختلف مجوز كلها بمقتضى
تعدد الاراء او غير الموافق بدل عن الموافق كبدل الادوية فان كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهد ايضا وان كان مختلفا
فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي جوز ذلك في المجتهد ولم يجوزه في غيره فهل دليل جواز عمل المجتهد
براىه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليف ما لا يطاق لولاه وقد عرفت انه موجود في غير المقصر الجاهل الغافل ايضا
كما بيناه مع ان نية القربة قد يكون فيما كمل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهم وانفق موافقته للواقع
وبالجملة الفرق بين الموافق للواقع وغيره ح في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلاف طريقة العدل كما اشار
اليه بعض المحققين قال ان احد الجاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت فلا يخ اما ان يستحقا
العقاب او لم يستحقا اصلا او يستحق احدهما دون الاخر وعلى الاول يثبت المط لان استحقاق العقاب انما يكون لعدم
الاتيان بالمامور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام
في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضى الامر الى ارتفاع جل التكاليف وهذه مفسدة واضحة لا يشرع لاحد الاجتراء
عليه ومعلوم فساده ضرورة وعلى الثالث يلزم خلاف العدل لاستوائهما في الحركات الاختيارية الموجبة للمدح

اوالذم وانما حصل مصادفة الوقت وعدمه لضرب من الاتفاق من غير ان يكون لاحدهما فيه ضرب من التعمل والسعي
ويجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور في استحقاق المدح او الذم مما هدم بنيانه البرهان وعليه اطباق العدلية
في كل زمان اقول ولابد من حمل كلام هذا المحقق على صورة العلم بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له
القطع او الظن مع التقصير فيه واما الغافل فلابد ان يختار فيه الشق الثاني واجاب بعض الافاضل باختيار الشق الثاني
لوكان غافلا عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجوب معرفة الصلوة بشرايطها واركانها بحيث يحصل له القطع او الظن
واما مع فرض العلم بوجوب المعرفة المذكورة فقال ان الذي فعل في الوقت معاقب على ترك السعي لا على ترك الصلوة لاتيانه
بها وليس التحصيل والمعرفة من شرايطها بل هو واجب على حدة واما الاخر فيعاقب على ترك السعي وعلى عدم الاتيان بالصلوة
لعلمه بانه يجب عليه السعي ليعلم الشرايط ويأتي بالصلوة الثابتة فترك السعي واستمر جهله فلم يأت بها مطابقة للواقع ودفع
لزوم كون الامر الاتفاقي موردا للمدح او الذم بانا نقول ان المدح على فعل الصلوة الناشي عن العلم ولم نقل بان الذي فعل
في الوقت مستحق للمدح بفعله في الوقت بل نقول بانه لا عقاب عليه لترك مراعات الوقت من جهة جهله بها ولا ملازمة بين كون
شيء غير مستحق للذم والعقاب عليه وكونه مستحقا للممدوحية بان يكون كل من لم يستحق العقاب على شيء يستحق المدح عليه
كما في تارك الزنا لغير الله فغاية الامران يكون الجاهل بمراعات الوقت المصلي فيه اقل ثوابا من العالم الذي راعى الوقت و
فيه لان الثاني تقرب الى الله بفعلين والاول بفعل واحد اقول وفيه مع ما فيه مما يظهر من التامل فيما تقدم ان هذا بعينه
الخروج عن قواعد العدل فان الاول لم يصدر منه شيء ازيد من وقوع فعله في الوقت اتفاقا وفي الباقي متساويان فدرء
العذاب عن احدهما دون الاخر خروج عن العدل وكذا حصول المدح لاحدهما على افعال الصلوة دون الاخر مع ان خلو
الطاعة عن الرجحان واستحقاق المدح ايضا غير معهود وقياسه بترك الزنا قياس مع الفارق فان ترك الزنا من التوصليات
بخلاف فعل الصلوة في الوقت وقد احتجوا ايضا بالاخبار الدالة على دفع الكلفة والعقاب عما لا نعلم مثل قولهم ع ما حجب الله
علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وقولهم ع من عمل بما علم كفي ما لم يعلم وقوله ص وضع عن امتي تسعة اشياء وعد منها ما لا يعلمون
ونحو ذلك وفيه ان مدلول هذه الاخبار فيما جهلوه اجمالا وتفصيلا ولم يتفطنوا لوجوب معرفته او غفلوا عنه بعد
التفحص والتفتيش ايضا واضح ومسلم لا اعتبار فيه واما فيما علم اجمالا وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب
بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه فلا يصدق مدلولها لحصول العلم في الجملة وان لم يكن تفصيلا ولذلك ترى الفقهاء لا يتمسكون
بعموم هذه الاخبار بعد قولهم بالعمل باصل البرائة والعمل باصل البرائة عندهم مشروط بالتفحص عن الادلة بقدر الوسع ومع
حصول الظن بعدمها في يعملون بمقتضاها لحصول العلم الاجمالي لهم باختلاف الادلة وتعارضها واشتغال الذمة بشيء غير
مبين والحاصل انه بعد حصول العلم الاجمالي والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالاحكام لا يجوز المسامحة والعمل بالظن
بحصل ما لم يطمئن اليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل في الامر ويدل على ذلك ايضا روايات كثيرة مثل ما رواه الشيخ في
الصحيح عن ابي عبيدة عن ابي عبد الله ع قال سئلته عن امراة تزوجت رجلا ولها زوج قال فقال ان كان زوجها الاول
مقيما معها في المصر التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحصن الرجم الى ان قال فقلت فان كانت
جاهلة بما صنعت قال فقال اليس هي في دار الهجرة قلت بلى قال فما من امراة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المراة
المسلمة لا يحل لها ان تزوج زوجين وقال ولو ان المراة اذا فجرت قالت لم ادر وجهلت ان الذي فعلت حرام ولم يقم عليها
الحد اذا لتعطلت الحدود وكذا في الكافي وايضا في الحسن لابرهيم بن هاشم عن ابي ايوب عن يزيد الكناسي قال سئلت ابا جعفر
عن امراة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدة طلاق لزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كانت تزوجت

في عدة ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحصن الى ان قال قلت ارايت ان كان ذلك منها بجهالة قال فقال ما من امراة اليوم
من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت ولقد كن نساء الجاهلية يعرفن ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها
عدة ولا تدري كم هي فقال اذا علمت ان عليها العدة لزمتها الحجة فتسئل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والفقيه وما رواه المشايخ الثلثة
في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق ع ان رجلا جاء اليه فقال ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج
فاطيل الجلوس استماعا مني لهن فقال له لا تفعل فقال والله ما هو شيء اتيته برجلي انما هو سماع اسمعه باذني فقال الصادق ع انت اما
سمعت الله يقول ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقال الرجل كاني لم اسمع بهذه الاية من كتاب الله عز وجل
من عربي ولا عجمي لاجرم اني قد تركتها واني استغفر الله فقال له الصادق ع قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيما على امر عظيم ما كان
اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا
الى غير ذلك من الاخبار ومثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بولاية ولي الله وبان يكون جميع اعماله بدلالته اليه ومثل ما ورد
انه لا عمل الا بالفقه والمعرفة وبالعلم وباصابة السنة ويؤيده الخبر المشهور ان القضاة اربعة والناجي منها واحد والباقي في النار
فان هذه الاخبار تدل على ان العلم الاجمالي كاف في التكليف بالتفصيل وتاركه معذب والمراد بالخبر الاخير ما بالدلالة الى الاعمال
على حسب فهم المكلف في كل اصابة السنة والا فيلزم تكليف ما لا يطاق لو اريد ذلك على سبيل العموم ولزوم تكليف ما لا يطاق
في الغافل والجاهل راسا هو المخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاقات لو سلم عمومها ودلالتها لان الظني
لا يعارض القطعي واحتجوا ايضا بروايات مثل ما ورد في حكاية عمار انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله ص كذلك
يتمرغ الحمار الا صنعت كذا فعلمه التيمم ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهر بالماء وصار ممدوحا بهذا مع انه
لم ياخذه من الشارع ونحو ذلك وفيه ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولابد من تاويلها لمخالفتها للدليل القطعي الى
فيمن يتمكن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفة الاحكام بالتفصيل فالتنديم والتوبيخ على عمار انما يرجع الى تقصيره في عدم السؤال
حتى يفعل صحيحا وان فرض ان عمارا كان جاهلا بلزوم السؤال وغافلا عن حقيقة الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والاجمال
فالرواية دليل على جواز عمله بطنه ونحن لا نتحاشى عنه مع ان استعمال هذا اللفظ وما في معناه شايع في العرف في ارادة بيان ما
هو حقيق بان يفعل والا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل واما الحكاية الاخرى فيظهر الجواب عنها بملاحظة ذلك
فان اتفاق مطابقة ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان مقصودهم
من تلك التنظيف لا التطهير الشرعي او ان ظنهم اديهم الى هذا الاختيار باعتقاد انه حكم الله مع عدم تقصيرهم في تحصيل المعرفة
فصاروا ممدوحين بهذا الفعل لمطابقته للمصلحة الواقعية وكذلك يظهر الجواب ايضا لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي
عن عبد الله بن عطا قال قلت لابي جعفر ع رجلان من اهل الكوفة اخذا فقيل لهما تبرءا من امير المؤمنين فتبرء واحد منهما وابى الاخر
فخلي سبيل الذي تبرء وقتل الاخر فقال اما الذي تبرء فرجل فقيه في دينه واما الذي لم يتبرء فرجل تعجل الى الجنة فان الظاهر ان
الذي لم يتبرء كان جاهلا بوجوب التقية ووجه دخوله الجنة انه غير مقصر في ذلك لعدم تفطنه وقد ذكرنا في هذا المقام ان
الثواب والعقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والجهل مع عدم التقصير فدعوى كون من قلد غير من هو اهل التقليد في الاحكام
الشرعية معاقبا ماثوما مطلقا شطط من الكلام ومدعي ذلك اما لابد له من القول بجواز تكليف الغافل او دعوى امكان
حصول هذا الفرد اما الاول فلا اخفاء في قبحه بل الاشاعرة مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه واما الثاني فهو يرجع الى النزاع
في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا بحث علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول و
المجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والاصول فضلا عن الاطفال والنسوان وضعفا

العقول وكثيراً ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم إلا معرفة الدين وتحصيل الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والتردد
في أبواب العرفاء والمسألة عن مسائل صلواتهم وطهاراتهم وصيامهم ثم ظهر لهم أنهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم
وكانوا يعملون بشيء من أحكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون أخذ من العالم لأجل عدم تفطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال
وربما كان مخالفاً لرأي مجتهده أيضاً فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفلة ألا ترى أنهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات إذا أمكن
في حقه الشبهة فإذا جوزنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز الغفلة في النظريات والأمور الخفية نعم الغفلة في الأمور العامة البلوى
لمن زاول الشريعة وخالط أهلها بعيد سيما إذا نبه عليه مضافاً إلى أن عموم البلوى تنبيه آخر كما أشير إليه في الروايات مثل
صحيحة أبي عبيدة ورواية يزيد الكناسي المتقدمتين فإن امرأة عرفت أن عليها التربص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره
حتى تحل لزوج آخر فكيف يجوز لها التزوج باعتذار أني لم أعرف مقدار الزمان بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف
على الإجمال ولو فرض وجود امرأة لم يقرع سمعها لزوم العدة فلا ريب أنها معذورة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك
ولا ريب أن أكثر الأطفال في أوائل البلوغ وكثيراً من النسوان والعوام في غالب أحكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وإن
لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل بل قد عرفت أن الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء أيضاً فالنزاع المشهور بين علمائنا
والمحقق الأردبيلي وموافقيه ره لا بد أن يكون فيمن حصل له العلم بالإجمال وتفطن لوجوب التحصيل لكن قصر في تحصيله
وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن أهلاً للفتوى وحقيقاً بالتقليد أو بظنه ولذلك شرطوا فيه موافقة الواقع وقد عرفت
التحقيق وأنه ليس كما قالوه ثم إن قلت إن ما ذكرت يوجب سد أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا للمقصر المتقاعد عن
التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلا يجب نهي الغافلين عن الأعمال الشنيعة ولا أمرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة
بعث الرسل وإنزال الكتب قلت ما ذكرته بعينه شبهة ترد على الله في أصل بعث الأنبياء وإنزال الكتب وتأسيس الأحكام
وحلها أن هذه الأحكام والآداب والأعمال لها آثار وثمرات وخواص بها يستكمل نفس الإنسان ويحصل له بسبب استعمالها
قرب الخالق المنان ولطف الله تعالى يقتضي إبلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم ألا ترى أن الأنبياء لم يقدروا في زمان
بعثتهم على تبليغ جميع الأحكام إلى جميع أهل العالم وخصوصاً المكلفين في كل واحد من البلاد وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك
وتتميمه متدرجاً ومن لم يكمل عليه الحجة ولم يتضح له المحجة منهم في زمانهم ع فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ومن قرع سمعه شيء من ذلك
فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه إلى وجوبه ويكتفي بمقدار يبلغ فطنته إلى كفايته ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي ص ومن يقوم
مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به للخلق للإرشاد والتعليم فيجب عليه تنبيهه وإرشاده فكذا الآمرون بالمعروف والناهون
عن المنكر يجب عليهم تنبيه هؤلاء وإرشادهم طريقة الحق لأنه هو مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقة وسلوك
غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصية حتى يكون ردعه من باب النهي عن المنكر والحاصل أن مقتضى اللطف
تبليغ العمل الذي له خاصية وأثر بذاته لتحصيل الكمال وما يعمله ذلك المكلف بمقتضى وسعه وإن لم يكن عليه مؤاخذة لكن
لا يترتب على عمله الأثر الذي يترتب على العمل الصحيح الموافق لإرادة الشارع وإن كان لا يخلو عن أثر وثواب أيضاً لئلا يلزم الحيف
والجور والفرق بين من يأتي بالعمل على حدوده ومن لا يأتي بتمام حدوده مع اشتراكهما في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب
الظلم والحيف بل إنما يوجب الحيف والظلم أن قلنا بخلو عمل الناقص عن الأجر رأساً ونحن لا نقول به وينتهي الكلام في هذا في الغاية
إلى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الأجر لذلك لا يوجب ظلماً وإلا فلا بد أن
لا يتفاوت حال المعصوم من حال المؤمن لم يقصر في تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل آخر و
منتهى الكلام فيه إلى الخوض في لجج مسائل القدر وهو منهي عنه وما يتعلق من المسألة بما نحن فيه فالمقصود منه واضح هذا

اعلم

الكلام في الثواب والعقاب وأما الكلام في الإعادة والقضاء فهو مسألة فقهية تابعة للكلام في مسألة أصولية ويظهر
لك حقيقة الحال فيه بما بيناه في مسألة أن الأمر يقتضي الإجزاء ومسألة أن القضاء ليس بتابع للأداء وقد عرفت أن القضاء
إنما يثبت بدليل جديد فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالأصل عدمه والذي يمكن أن يصير قاعدة في المقام مع قطع النظر عن
الأدلة المختصة بالمقامات الخاصة هو مثل ما ورد في صحيحة زرارة عن الباقر ع ومتى ما ذكرت صلوة فاتتك صليتها ولكن الإشكال
في فهم معنى الفوات وفي الفرق بين مثل المجنون وفاقد الطهورين والحائض والناسي والنائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون
البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المجنون مثلاً لعدم الشرط فلم يتعلق به شيء حتى يصدق الفوت
وكذا فاقد الطهورين على القول به بخلاف النائم والناسي فإن النوم والنسيان مانعان والشرط غير مفقود وهو التكليف وهو تكلف
واضح إذ ليس كون النوم مانعاً مثلاً بأولى من كون اليقظة شرطاً وليس انتساب سقوط التكليف إلى فقد الشرط بأولى من انتسابه
إلى وجود المانع فكما أن الحائض يمكن أن يكون سقوط صلوتها لأجل عدم الطهارة فيمكن أن يكون لأجل وجود الحيض فالأولى الرجوع
إلى الفهم العرفي وأن إطلاق الفوات في العرف ينزل على أي شيء فما ثبت فيه الإطلاق فيحكم بالقضاء وما ثبت عدمه وما شك فيه
فلا يثبت القضاء لا يقال لا مدخل للعرف فيما هو من الأحكام الشرعية فإن المدار في الإطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به
العقل والعادة فكما يحسن بل يجب على المسافر تهية السفر وللملاقي العدو أخذ السلاح مع احتمال الفوات قبل الاحتياج إلى
الاستعمال فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن المتهيؤ للعبادة قبل الوقت فمن كان في نظر أهل العرف من المستعدين لتعلق
التكليف به ثم فات يصح إطلاق الفوت عليه كالنائم والناسي في الصلوة بخلاف الصغير والمجنون ولذلك يقال في العرف للتاجر
المالك للقنية الطالب للاسترباح إذا منع من سفر خاص فات منه هذا الربح بخلاف الفقير الذي لا شيء له فنرجع إلى ما نحن فيه
ونقول إن المكلف الذي استقر رأيه على طاعة وعلم أن تكليفه ليس إلا ذلك أو ظنه كذلك بحيث اطمئن به من دون تزلزل فيكون
ذلك تكليفه وإذا أتى به على ما فهمه يخرج عن عهدة تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفاً به عرفاً فما الدليل على وجوب القضاء خارج
الوقت كما أن المجتهد والمقلد له إذا ظهر لهما بعد الوقت خطاء ما صلياه في الوقت بحسب ظنهما وكما أن عدم مطابقة الواقع لا يضر
بهما فلا يضر بالجاهل أيضاً وأما الإعادة فالأظهر فيه أيضاً العدم لأن الأمر يقتضي الإجزاء وكان مأموراً بما فعل وقد فعل والقول بأنه
ما أمور بذلك ما دام متصفاً بصفة الجهل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الأمر مطلق والامتثال يحصل بالمرة هذا واعلم أن الكلام
فيما ذكرنا إنما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها وأما الصحة والفساد المترتبان على المعاملات
والأسباب الشرعية كالعقود والجنايات ونحو ذلك فنقول بترتب الآثار على الأسباب وإن لم يكن المكلف عالماً بترتبها ولا يتوقف
الترتب بالعلم بأن الشارع رتب هذا على ذلك ومرادنا بالواجبات والمحرمات أيضاً غير التوصليات وإلا فالواجبات التوصلية أيضاً
لا يضر في ترتب الآثار عليها جهالة كونها عن الشارع فعليك بالتأمل في مواضع المسألة والتميز والله الموفق واعلم أن الكلام
في هذه المسألة بالنظر إلى الغافل والجاهل الغير المقصر يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ولزوم القضاء وعدمه وأما بالنسبة
إلى الباحثين عنها فمسألة علمية لا عملية نعم يثمر بالنسبة إليهم في التبليغ والإرشاد وعدمه وأما تفصيل الكلام في المقام
الثاني فهو أن المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ومنعه جماعة والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل
فقط بحسب علمه أو بحسب ظنه وإن لم يكن كذلك في نفس الأمر بأن يكون قادراً على استخراج بعض من الأحكام من المآخذ فقط مثل
أن يحصل بتتبعه أن الأخبار الدالة على أحكام مسائل الوضوء أو مطلق الطهارة أو الصلوة أيضاً هي التي عثر عليها وعلم إجمالاً
أن لا معارض لها في الأخبار الدالة على أحكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك وعلم أن آيات الأحكام في هذه
المسألة إنما هي التي علمها ولا معارض لها وكذا علم مواقع الخلاف والوفاق في المسألة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه

ان الحق

المسائل وكان عالما بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجزي الملكة والاقتدار اذ الملكة والاقتدار قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتضاء والاستكمال او الى تجزي المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون سليقته وطبيعته ملائمة لبعض من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر كما ان الانسان قد يكون له سليقة فهم المعقولات دون المنقولات وسليقة نظم الشعر دون الرسائل والخطب او بالعكس والغالب الوقوع في الفقه هو المعنى الاول اذ الغالب فيه مدخلية الاستعداد والمزاولة والقصور والكمال ولذلك يحصل في ذلك غالبا في اوائل بلوغ مرتبة الاجتهاد واما التجزي الاجتهادي بمعنى ان يكون قد اجتهد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى التجزي في شيء اذ من المحال عادة ان يوجد عالم اجتهد في جميع المسائل بل هو محال عقلا اذ المسائل الفقهية غير متناهية وهي تتجدد كل يوم وساعة والحق ان النزاع في امكان التجزي وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستندا بان القوة الاستنباطية لا يتفاوت في المسائل فمن كان له قوة البعض فله قوة الجميع ... فينحصر في المقام على الكلام في النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والاقوى جوازه واحتجوا على الجواز بانه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد في تلك المسئلة وعلم علما بان لا غيرها لا مدخل له فيها فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واعترض بان كل ما يقدر جهله به يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعلق غيره بها واعترض ايضا بان ذلك قياس غير جائز لعدم النص بالعلية ولا القطع بان العلة هي القدرة على الاستنباط او وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدرة الكاملة بل هو اقرب الى الاعتبار لكونها ابعد من الخطأ وورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج لسد باب العلم واجيب بانه لا ضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضا الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اقول تحرير الاستدلال لا يظهر بعد التامل فيما بيناه في اجمال المقال وان ذلك ليس بقياس فانا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناص له عن العمل بالظن الحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذا هذا فمآل الاستدلال الى ان الدليل العقلي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيما نحن فيه وحرمة العمل بالظن مطلقا ممنوع بل الظاهر من ادلة حرمة الظن في اصول الدين سلمنا لكنه حرام مع امكان العلم لا مع انسداده قولكم ان الضرورة يتقدر بقدرها وهي ترتفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضا ظن فما وجه الترجيح قولكم ان العمل به اجماعي وهو المخصص قلنا الاجماع على اي قدر وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل له عرض عريض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد من المجتهد في الكل هنا مقابل المتجزي وهو ايضا على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على طريقة الاخباريين ومنهم متوسط بل وكل من ارباب هذه الطرائق يخطي الآخر واختيار احدى هذه الطرائق ايضا مسئلة اجتهادية ظنية فاين المجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كونه اجتهادا في الكل لا يفيد مع كونه ظنيا بحسب الطريقة فبقي افراد المجتهد المطلق ايضا تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل اقوى قلت لا نم وجوب متابعة الاقوى والا فيلزم رجوع احد المجتهدين المطلقين اذا كان ظن احدهما اضعف الى الآخر سلمنا قد يكون ظن المتجزي بما فهمه اقوى من الظن الحاصل مما فهمه المجتهد المطلق وتساويه هذا كله مع ان الكلام في تكليف المتجزي ولا بد للمتجزي هو ان يعرف تكليفه فاعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاذا حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن له بان الحكم كما فهمه المجتهد في الكل حتى يقال احدهما اضعف عنده والآخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهمه يصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وهما عنده ولو فرض عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخلية في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن بالحكم اصلا وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطأ في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه بالنسبة الى مجموع المسائل فهو كذلك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى

ما فرض

ما فرض كون المتجزي مستقلا فيه محيطا بجميع مداركه فكلا مع ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتماد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام آخر لا تمنعه بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ولا دخل له بما نحن فيه مع انا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكذلك التقليد ايضا حرام فاذا نفيتم جواز عمل المتجزي بظنه فكيف جوزتم له التقليد مع ان التقليد ايضا ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي بظنه قلنا الاجماع قد عرفت حاله في المجتهد المطلق والاشكال فيه سلمنا لكن الاجماع على وجوب تقليده حتى على المتجزي ايضا اول الكلام كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزي فغاية الامر تساوي الاحتمالين ولا مناص عن التخيير وهو ايضا يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذا ثبت الجواز بطل المنع وان لم يثبت التعيين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضا ويؤيد التعيين انه ترك للتقليد وانه اخذ من المدارك نفسها مهما امكن وموافقة لعموم ما دل على وجوب العمل بالآيات والاخبار وغير ذلك ويدل على جواز التجزي ايضا مشهورة ابي خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه واعترض عليه بما حاصله ان العلم بشيء من القضايا ان اريد به ما يشمل الظن المعلوم الحجية فالمنكر للتجزي يدعي انه لا يحصل الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشيء من القضايا لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع انما هو ظن المتجزي لا علمه اقول ويمكن دفع ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حنظلة على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم اليه حيث قال فيها انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما الحديث فنقول اولا ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشفاهي وان كان مخصوصا بالحاضرين لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالاحكام بالعلم الحقيقي فيكتفى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حنظلة فكذلك الظان ببعض الاحكام من جهة استفراغ وسعه في ادلة ذلك يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي خديجة فان قلت ذلك الظن يثبت حجيته بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقد مر الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانيا فنقول يمكن ان يقال انه يظهر من التامل في سير الائمة واصحابهم وطريقة رواية الاخبار وتجويزهم رجوع الناس الى اصحابهم ورخصتهم لاصحابهم في الاحكام بمجرد انهم علموهم طريقة الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراج الفروع عن الاصول مع انهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ والغفلة والاشتباه انهم كانوا يعملون بظنونهم الحاصلة من تلك الطرق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولم يكن عندهم احتمال الخطأ مجازفة من القول فعلى هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشمل الظن فيتم دلالة رواية ابي خديجة على التجزي في الاجتهاد والقول بالفرق بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجودين في زمان الغيبة اعتساف سيما والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن اشد لكون حصول العلم فيه ابعد احتج المانعون بوجهين الاول لزوم الدور وقرروه على وجوه نذكر بعضها فمنها ان صحة اجتهاد المتجزي في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجزي وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجزي موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل المجتهد فيها ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض اذ المراد الحاقه بالمجتهد ولا وهذا الحاق له بالمقلد بالذات وان كان الحاقا بالمجتهد بالعرض وفيه ان محل النزاع جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجزي

في الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يتوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل هو انما يتوقف على صحة دليله الذي
استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهية بل اجتهاد
منه في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقق البهائي في الزبدة وغيره ووجهه ان مناط الاستدلال فيها هو العقل و
استقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحظة مسئلة اخرى بحيث يجزم بعدم المعارض مما لا يمكن انكاره نظير الاجتهاد
في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون المتجزي متجزيا في الاصول وانما يتم اطلاق المتجزي اذا لاحظنا جميع مسائل الاصول
والفروع وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في المتجزي جزء من المجموع وانت خبير بانه لا ملازمة بين التجزي في الفروع والتجزي في الاصول
فانا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الاصول فنفرض ولا علم الاصول علما مستقلا ونثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم
ولما كان علم الفقه متوقفا على معرفة اشياء اخر غير هذا العلم فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا
في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجزي في الفروع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي في الفروع
وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية (سواء كان متجزيا في المسائل الاصولية) او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت
خبير بان نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة
انه يجوز له الاجتهاد وجواز اجتهاده في هذه المسئلة ايضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل
وطريق الدفع ان جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية فتوقف اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في
مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور وقد يدفع بان ذلك ثبت بالاجماع والضرورة غير صحيح
لما بينا من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اثبات اصول الدين بان يقال ان وجود الصانع مما ثبت بحكم
العقل ووجوبه حكم العقل ثبت بالضرورة فتامل ومنها ان اعتماد المتجزي على ظنه بدليله الظني تعلق بالظن في العمل بالظن
بان نقول اعتماد المتجزي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسئلة جواز
التجزي ويظهر جوابه مما مر اذ جواز الاجتهاد في مسئلة جواز التجزي من المسائل الاصولية الثابتة صحتها بدليل وتوقف احد
الظنين على الظن الاخر ليس بدور وقد يقرر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل وجوابه ان الظن الموقوف عليه هو الظن
الحاصل في المسئلة الاصولية ولا مناص عن العمل به فلا يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع وهو انسداد باب العلم وانقطاع
السبيل الا الى الظن ومنها ان علم المتجزي بصحة عمله على ظنه والدليل الظني الدال على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على
علمه بقبول الاجتهاد للتجزية وهذا موقوف على علمه بصحة عمله على ظنه وان شئت بدلت العلم بالظن وفيه ان الدليل الظني
في المقدمة الاولى ان كان عطفا تفسيريا لظنه وكان المراد ان جواز اجتهاده في جواز التجزي موقوف على علمه او ظنه بقبول الاجتهاد
للتجزية يعني بجواز التجزي في الاجتهاد فان اراد من جواز التجزي في الموقوف عليه التجزي في المسئلة الاصولية فلا مغايرة بين الموقوف
والموقوف عليه فلا معنى للدور وان اراد جواز التجزي في الفروع فلا نم التوقف كما هو واضح وكذا ان اراد التجزي في كليهما
وان لم يكن عطفا تفسيريا ويكون المراد من ظنه الظن في الفروع ومن الدليل الظني الدليل على جواز التجزي الذي هو مسئلة اصولية
فان اريد من قبول التجزي في الموقوف على التجزي في الفروع فلا نم التوقف في المعطوف وينتفي المغايرة في المعطوف عليه وان
اريد التجزي في الاصول فبالعكس ويظهر مما ذكر حكم ما لو اريد كلاهما ايضا لانتفاء المغايرة ح ايضا الثاني في حرمة العمل بالظن
خرج ظن المجتهد المطلق بالاجماع والضرورة وبقي ظن المتجزي تحت المنع والجواب منع عموم حرمة العمل بالظن وشموله لما نحن
فيه لما مر انا اسلمنا لكنه فيما لم ينسد باب العلم والمفروض انسداده والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق
بل غاية الامر تعاضد الامر في الظن ومع رجحان احدهما فهو مقدم ثم فيه يستشكل في دعوى الاجماع والضرورة على حجية ظن

المجتهد المطلق

المجتهد المطلق اما الاجماع فلان ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن ائمتنا حتى يعرف من اجماع اصحابهم ع عليه موافقته لرايهم
كما هو المناط في الاجماع عندنا واما الضرورة فلان العمل بالظن ليس من الضروريات الصرفة التي لا يحتاج الى واسطة بالبديهة
وان اريد انه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظن الناشي عن الدليل عند دوران الامر بينه وبين التقليد ضروري فهو حسن
لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق بل المتجزي ايضا ياخذ بالدليل اقول ويمكن الجواب عن الاول بوجهين الاول ان مراد
من ادعى الاجماع لعله اجماع العقلاء واهل العدل من جهة افهامهم لنا ناشية عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنه
حجة من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض وهذا الدليل وان كان انما يثبت حجية الظن بالحكم الشرعي من حيث
انه ظن به لا خصوص ظن المجتهد من حيث هو لكنه يكفينا في هذا المقام لان المستدل لم يرد الا جواز ذلك لا تعينه مع انه
يمكن ان يقال انه بالنسبة الى نفسه والى مقلده لما كان ارجح فتركه الى غيره ترجيح المرجوح وقبحه ايضا اجماع العقلاء ولكن هذا يرجع
الى دعوى الضرورة ببعض معانيها الآتية والثاني ان المراد هو الاجماع المصطلح ولا مانع منه ويمكن اثباته بوجهين الاول
ان من تتبع سير الصحابة والتابعين في رجوع بعضهم الى بعض وتقرير ائمتهم ذلك وتجويزهم الرجوع الى اصحابهم وتقريرهم على
طريقتهم في فهم مطالبهم والجمع بين اخبارهم المختلفة وامرهم بالجمع بالقواعد الملقاة اليهم التي لا يمكن التفريع عليها والعمل
الا مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقة الكتاب او مخالفته (وموافقة كلتيهما او مخالفته) وكذلك معرفة الاعدل والافقه الذي لا ينفك عادة عن لزوم معرفة
العام عن الخاص وطريق التخصيص ومعرفة الاطلاق والتقييد والامر والنهي والمجمل والمبين والمنطوق والمفهوم بافهامهم وغير
ذلك من المحتاج اليها فبعد ملاحظة ذلك يحصل له القطع برضاء ائمتهم ع بما يتداولون بينهم من الطريقة بل هذه الطريقة
يثبت حجية ظن المتجزي ايضا كما اشرنا سابقا فكيف بالمطلق والثاني ان الكلام هنا في مقام تجزي الاجتهاد واطلاقه لا في طريقة
الاصولي والاخباري وغيرهما وح فنقول اتفاق العلماء في كل عصر ومصر من زماننا مترقيا الى زمان ائمتهم بحيث لم يعرف
منكر بعينه بقوله على جواز عمل المستنبط المطلق القادر على تحصيل كل الاحكام بقوته الحاصلة له لذلك ومتابعة مقلديه له بل
لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن ان ذلك كان من جهة رخصة من جانب ائمتهم فهذا هو من مصاديق الاجماع المصطلح كما حققناه
في مبحثه ولا ينحصر تحقق الاجماع فيما كان المسئلة مما يتداوله اصحاب الائمة ع ويسئلونه عن ائمتهم ع واما الجواب عن الثاني فاما
اولا فبامكان ارادة ضرورة الدين ويقرب بما ذكرنا الخبر في الاجماع بدعوى ان هذه الطريقة المستمرة افادت رضى صاحب
الشرع بذلك بديهية واما ثانيا فبامكان ارادة بديهة العقل بعد ملاحظة الوسائط اعني بقاء التكليف وانسداد باب
العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ولكن ذلك لا يفيد الا جواز العمل به من حيث انه ظن لا يفيد تعينه وقد عرفت كفايته في المقام و
ما ذكر في الاعتراض عن تسليم ذلك وتخصيصه لاجل انه يعتمد على الدليل فليس بشيء لانه ليس بضروري لاحتياج ابطال التقليد ح الى
الاستدلال نعم ما ذكره يصير مرجحا لاختيار المجتهد المطلق على التقليد ولا يفيد الضرورة ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزي ايضا
بديهيا مطلقا وهو كما ترى اذ ترجيحه على تقليده لمثله ان سلم فلا نم ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق بل ذلك يحتاج الى الا
وليس بضروري واما ثالثا فبامكان ارادة الاضطرار والاحتياج من الضرورة ووجهه يعلم مما سبق

## قانون

التقليد في اللغة تعليق القلادة قال في الصحاح القلادة التي في العنق وقلدت المراة فتقلدت هي ومنه التقليد في الدين و
تقليد الولاة الاعمال وقال علماء الاصول كالعضدي وغيره هو العمل بقول الغير من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله
قال العضدي وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول تقليدا وكذا الاجماع وكذا رجوع العامي على المفتي وكذا رجوع القاضي
الى العدول في شهادتهم وذلك لقيام الحجة لقول الرسول بالمعجزة والاجماع بما مر في حجيته وقول الشاهد والمفتي بالاجماع ولو سمي
ذلك او بعض ذلك تقليدا فلا مشاحة في التسمية والاصطلاح اقول وعلى هذا فيشكل قولهم يجوز التقليد في الفروع

ولا يجوز في الاصول بان المراد من لفظ التقليد هنا ان كان ما ليس عليه دليل فكيف يجوز في الفروع وان كان مما ثبت عليه دليل
فكيف لا يجوز في الاصول والمناص عنه ان يجعل التقليد هنا مجرد الاخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين فما له الى ان اخذ
قول الغير في الاصول هو التقليد الاصطلاحي اعني الاخذ من غير دليل ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل او الدليل على العدم وفيه
في الفروع ليس بل هو ما اطلق عليه التقليد ايضا باصطلاح جديد وهو الاخذ ممن قام الدليل على جواز الاخذ عنه ثم يشكل المقام
في قولنا انه يجوز التقليد في الفروع فانما يتعين المجتهد العادل للتقليد ولا يجوز تقليد غيره فان ذلك في معنى ان هذا القسم
من الاخذ بقول الغير مخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لانه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز واما غيره فهو عمل بقول
الغير من غير دليل فلا يجوز وفيه انك قد عرفت سابقا ان اخذ العامي من مثله قد يكون من جهة عنده وانه مكلف بيح فيكون
هو مثل تقليد المجتهد واعتبار كون الدليل على الاخذ دليلا في نفس الامر لا عند المكلف لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين
الآخذين احدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بوجوب الاخذ من المجتهد وعدم اخذ الآخذ من المجتهد
من جهة الدليل بل اخذه رجما بالغيب او بمظنة انه ايضا مثل العامي الآخر الذي اخذ منه الآخر واعتبار ان يكون الدليل دليلا عنده وفي
نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما لم يدل عليه دليل كما مر وسيجيء ويمكن دفع الاشكال بتخصيص النزاع في الصورة التي زال
الغفلة بالمرة وهذا حصل الشك في الصحة وهو مخصوص بالعلماء والاذكياء كما سنشير اليه ولكن كلماتهم مطلقة ولم يقف
على تفصيل في كلامهم الا ان يؤ اعتمد واقع التقييد على اصولهم المقررة النافية للظلم المثبتة للعدل وكيف كان فالمشهور بين
علمائنا المدعى عليه الاجماع انه يجوز لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للمجتهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف
الاجتهاد عينا بل هو كفائي قال في كرى وعليه اكثر الامامية وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فاوجبوا على العوام الاستدلال
واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع والنصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع
الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة انتهى وقال بعض البغداديين من المعتزلة
انما يجب على العامي ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد المجتهد بدليله والحق الجواز مط سواء كان عاميا بحتا او
عالما بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الافتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في
كلماتهم وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في كرى بعد ما نقلنا عنه ويدل عليه اجماع السلف
والخلف على الاستفتاء من غير نكير ولا تعرض له لدليل بوجه من الوجوه انتهى ويدل عليه ايضا عموم قوله تع فاسئلوا اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكل ما دل من الاخبار على جواز الاخذ من العلماء وهي كثيرة جدا وسنذكر بعضها ويدل عليه ايضا لزوم العسر و
الحرج الشديد بل اختلال نظام العالم اذ الاجتهاد ليس امرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة العمر او اغلبه
فيه واما ما ذكره البغداديون فهو ايضا ضعيف لعموم الادلة وضعف ما استندوا اليه من ان تجويز المستفتي على المفتي الخطاء
يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على القبيح وانه لا يجوز التقليد البحت في الاصول فاذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم
في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والا لزم التكليف بالمح ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول فيتمكن منه في الفروع ايضا
لانها اشكل من الفروع واكثر شبهة منها ويرد على الاول اولا منع كون مطلق تجويز الخطاء مانعا عن العمل والا لامتنع عن المجتهد
لنفسه ايضا وثانيا منع زوال تجويز الخطاء بذكر الدليل كما لا يخفى وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبنية
على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدانية يسهل ادراكها اجمالا لكل من التفت اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل
الاجمالي كما سنبينه مع ان مسائلها قليلة غاية القلة في جنب الفروع وادلة الفروع جزئيات متفرقة منتشرة واكثرها
مبنية على مدلولات خفية محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها ثم قال في كرى بعد العبارتين



السابقين وما ذكروه لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وخصوصا عند من اعتبر حجية خبر الواحد فان في البحث عنه عرضا عريضا
اقول والظاهر ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء والى النصوص وغيرهما كما ذكروه مبني على صحة الاستدلال بالاجماع والنصوص
وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان النصوص من اخبار الآحاد التي فيها المعركة العظمى فلا يجوز الاعتماد على الاجماع والنصوص
الا بعد الاجتهاد في حجيتهما وجواز العمل عليهما فاذا اعتمد في ذلك على العلماء فهو تقليد وان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق
بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يفرقون حيث قال واكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى آخره وكيف كان فالمسئلة واضحة
وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم ههنا كلام آخر وهو ان اثبات جواز التقليد للعامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل
النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها ولاجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع للعامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد ففيه انه يتوقف
على جواز التقليد فيه وهو دور ونظير ما اورد على التجزي واما بالاجتهاد وهو خلاف الفرض ويمكن دفعه بان عدم وجوب
الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها ويحكم
عقله اما بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات او بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان العقل بعد التامل
سيما بعد سماعه عن العلماء انه يجوز له التقليد يقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال يحكم
بعدم وجوب الاجتهاد فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده ح كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد ح الى
الكبرى الكلية الثابتة له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيجيء الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم
النظر في اصول الدين للعامي وكيفيته ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ح ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية
الكلامية وبما حررنا في القانون السابق وما ذكرنا ههنا تعلم ان هذا النزاع انما هو بعد زوال الغفلة والجهالة الحاصلة
في المراتب الاول من التكليف الى ان يحصل له الاشكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له التقليد فيها وذلك
انما هو لمن حصل حظا وافرا من العلم او اوتي قسطا عظيما من الفطنة والذكاء سيما بعد التنبيه بمجالسة العلماء والاستماع
منهم فعلى القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد التفطن لذلك لا في حال الغفلة هذا هو
الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهد في المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة
ففيه اقوال الجواز مط وعدمه مط والتفصيل بتضيق الوقت وعدمه والتفصيل بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل
بتقليد الاعلم منه وغيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره دليل المجوز مط عموم قوله تع فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون
وفيه ان المجتهد في غير حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر انه من اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل غير العالم ودليل المانع مط
وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق اليه اجماعا خرج العامي بالدليل وبقي الباقي وفيه منع الاجماع فيما نحن فيه ومنع التمكن من تحصيل
الظن مع ضيق الوقت فظهر ان الاقوى الجواز مع التضيق واختصاص الحكم به واما عدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل
بالتقليد اذ احتمال الخطاء في اجتهاد نفسه من وجه وفي اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء في الاجتهاد وفي اخباره عن
نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحا بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه مظنونه ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظن بفتوى المجتهد
اذ لا معنى لحصول الظنين في آن واحد احدهما اقوى من الآخر وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى
للمجتهد بل يكفي مجرد حصول الظن بعد استفراغ الوسع فهو معنى آخر لا يشتبه الفرق بينهما على المتامل واما تقليد الاعلم فهو
ايضا لا يجوز لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطاء في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونه مما اجتهد فيه في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد
الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة ملاحظة اجمالية والتفت الى ادلتها على سبيل الاجمال
ولم يعمق النظر فيها ولكن حصل في نظره الظن باحد طرفي المسئلة ح اذا صادف في ذلك موافقة راي المجتهد الاعلم الاورع

فقد يطمئن نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جملة ادلة المسئلة والامارات المحصلة للظن الموجبة
للاطمينان عنده واما مجرد اجتهاد الاعلم والاورع فلا يكفي ويتفاوت المسائل في هذا المعنى باعتبار الماخذ وباعتبار عموم
البلوى وعدمه وباعتبار كونها من الامهات او من الفروع ونحو ذلك وربما يوجد في نهاية مرتبة التحصيل التردد للمحصل بين
ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر وح فموافقة راى المجتهد الاعلم يصير معينا لاعتماده على نظره ولا يبعد ح العمل
عليه مع قطع النظر عن كونه تقليدا بل اعتمادا على ما حصل له والفرق بين هذا والسابق ان المجتهد في السابق لا ينظر حق النظر
ولا يتامل حق التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانه يتم نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن
بمجرد استفراغ نفسه فيتم حجيته بموافقة مجتهده **قانون** المشهور عدم جواز التقليد في اصول الدين وقيل بجواز
التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلنقدم ما عندنا في المسئلة ولعله مجهودنا ليكون ذلك معينا على بيان الادلة
وتوضيح مطالب القوم ويظهر به محل النزاع في المسئلة ثم نتعرض للاقوال والادلة مفصلا ونتكلم فيها فنقول قولنا
يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوز الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كذلك في الفروع فيشكل بان الاخذ بقول الغير
هنا لا يمكن اذ المعتبر في الاصول هو الاذعان والاعتقاد وجواز الاذعان بقول الغير وعدمه مما لا محصل له اذ حصول الظن
واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير معقودا للتكليف وانما يصح الاخذ بقول الغير في الفروع لان المراد
به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هنا ويراد بالاخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من يقلد
المجتهد الذي يقول بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله معنى تقليده ان يعمل على شريعته ويتبع سنته وان لم يحصل له اذعان بحقيته بالخصوص
قطعا او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا يظهر لك الفرق بين المسئلتين
المتداولتين هنا احديهما جواز التقليد في الاصول وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالنظر
الا الظن فالظن قد يجامع النظر وقد ينفك عن التقليد في التفاصيل وخصوصيات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن
القول بعدم جواز التقليد مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن
بالخصوص بالتفصيل وان كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو مصطلح ارباب المعقول فيؤل
النزاع فيه الى انه هل يجب عليه اقامة الدليل المفيد للثبوت على مقتضى جزمه ام لا وعلى هذا فقول المحقق البهائي ره في آخر
الكلام على جواز التقليد في الاصول وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل باشتراطه
واكتفينا بالظن فيجوز لا يخلو عن تامل اذ لقائل ان يقول بعدم لزوم القطع مط وعدم جواز التقليد معا كما سنشير اليه او
قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفت ان العلم والظن ليسا من الامور الاختيارية فمن يقول بوجوب تحصيل
القطع او الظن في الاصول لا بد ان يريد من ذلك وجوب النظر اذ العلم والظن في نفسهما ليسا من الامور الاختيارية بالذات
والنظر قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظن وقد لا يحصل به شيء منهما كالمسائل المتردد فيها المتوقف عنها فيرجع الكلام
في كفاية الظن في الفروع دون الاصول الى ان المجتهد في الفروع يجب عليه النظر الى ان يحصل له الظن واذا حصل الظن فلا يجب
عليه زيادة النظر ليحصل العلم الا انه يجب عليه تحصيل الظن بها البتة اذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما
المجتهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظن مع امكان زيادة النظر المرجو له فيه حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما ظن
والعمل على وفقه بل يتوقف مثل من لم يحصل له الظن في الفروع بقرينة المقابلة اي الاجتهاد في الفروع فمن يرجح القول
بوجوب تحصيل العلم في الاصول ووجوب النظر حتى يحصل العلم باطلاقه الى دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينتهي النظر
في ادلتها الى العلم فيجب النظر حتى يحصل العلم فمن لم يحصل له فلم يؤد النظر حقه ولم يخل نفسه عن الشوائب في هو المسائل الخلافية

في غاية الصعوبة ودعوى كون كل محق في نفس الامر مؤديا نظره حق النظر وكل مبطل مقصرا في غاية الاشكال واما مجرد الموافقة لنفس
الامر والمخالفة بمحض الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان المقلدين المخالفين الماجورين لا يؤاخذ احدهما بمخالفة نفس
الامر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها فكذا المجتهدان المؤديان حق النظر المتخالفان في الاصول والقول بان المطلوب
اذا كان واحدا في الاصول يجب على الله نصب الدليل عليه والا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر انما يتم اذا ثبت
وجوب اصابة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو اصابة الحق في نظره مع عدم التقصير والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء
من ان المصيب في العقليات واحد وغيره مخطئ اثم كما سيجيء فيما بعد فلو سلمناه فانما نسلمه في المجتهدين الكاملين المتنبهين
للادلة لا مطلق المكلفين كما سنبينه انش تع نعم لو فصل احد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته
او ذلك مع اصل النبوة او ذلك مع اصل المعاد لم يكن بعيدا اذ الظاهر ان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصابة
الحق النفس الامري اما مثل تجرده تع وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العقول وكيفيات المعاد وغير ذلك فلا اللهم
الا ما ثبت من هذه المذكورات بالنص من الله ورسوله بعد ثبوتهما وفي ثبوت الضروريات ايضا اختلافات وكذا في مقدار
ما ثبت منها وكميتها وكيفيتها كما سنشير اليها وكذا تعيين النبي والوصي بعده لا دليل على ذلك فيهما ايضا اذ فائدة
وجود النبي والامام هو ارشاد الخلق واطاعتهما لانهما يبلغان من الله تع فمتابعتهما حقيقة متابعة امر الله تع فاذا جاز ان
يكتفي فيما بلغاه بالمظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عروض الحوادث وطرو الموانع عن تحصيل الجزم بها فلم لا يجوز ان يكتفي في اصل
التعيين اذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع ولا يذهب عليك ان ما ذكرته لا ينافي افادة ادلة نبوة نبينا صلى الله عليه وآله اليقين
لنا وكذا ادلة امامة الائمة عليهم السلام والحاصل اني اقول لا يجب افادة اليقين مط لكل احد وكل زمان الا ترى انه لا يجب افادة ادلة
الفروع اليقين مع انها قد تفيد اليقين في بعض الموارد ايضا والقول بان ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع شطط من الكلام
وقد بيناه في اوائل الكتاب وكما ان الاصل في اصول الدين واحد فكذلك الاصل في الفروع فاذا جاز اشتباه الحكم الفرعي بسبب
الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام وصارت سببا لاخفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف
ادلته مثل حال النبي او الامام بل اقول ان النبي مبعوث لارشاد الخلق وابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده
ان يعبد بالحكم الخاص والطريق الخاص فاذا لم يقصر النبي ص في الابلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان المخاطب اشتبه
في فهم الخطاب مع انه بصدد الصواب فلم لا نقول ان هذا المخاطب مخطئ آثم لان الله تع اراد منه شيئا آخر ونصب عليه دليلا ودلالة
فهو مقصر وليس بمعذور فاذا كان غفلة المخاطب واشتباهه في فهم ما شافهه النبي ص بالخطاب بلسانه معذورا فلم لا يكون ذلك
في فهم ادلة الامامة او النبوة مع عدم التقصير معذورا والقول بان جعل الخطاب مناطا للفروع ومع قابليته لوجوه الدلالة
وتفاوت افهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تع بما يظنه المخاطب من الخطاب لا يوجب عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما
جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك جزاف من القول اذ اختلاف العقول في مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا
يمكن انكاره ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله فالذي هو حجة الله على عباده هو العقل والتفكر والتدبر مع التخلية والانصاف
وترك العناد بقدر الوسع والطاقة والاستعداد والكلام في ان المتخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التخلية والانصاف
ايضا هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التخلية والانصاف وان نظره وفكره مقرونين بهما مكلف بما يبلغه طاقته في ذلك
اذ البواعث الكامنة في النفوس والدواعي الجالبة لاختيار الطرائق قد يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما
لم يبلغ حد العصمة فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواضع الخطاء من دقايق معايب النفس والاطفال في اوائل البلوغ فان
فهم ان محض موافقة الآباء والامهات مما يوجب التثبط عن البلوغ الى الحق مما لا يخطر ببال اكثرهم بل يصعب ازالته غالبا على

العلماء المرتاضين الذين يحسبون انهم خلصوا بهذه الطريقة عن اعتنائهم فضلا عمن دونهم وكذلك الكلام في ساير معائب النفس من
افكارها الدقيقة التي لا يستقل بها وعدم تقاعده عن مكافحة الخصوم وتقيده بخوف التضعضع عن درجات العلوم فان لهذه
المعائب بكات بخبه دركات لا يتنبه منها كل احد الى درجات التصعد وربما يكون منها ما هو اخفى من دبيب النملة على الصفا
في الليلة الظلماء، ومن الواضح ان التخلي عن جميع عروق الاخلاق الرديئة لا يمكن لكل احد بل ولا لاكثر العلماء فضلا عن العوام بل و
لا لاعاظم الناس بعد مدة مديدة من المجاهدات وربما يكون نهايتها نهاية العمر فكيف يق ببطلان العقايد والاعمال لكافة
الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر انه مناف لحكم الله ورافته بل لعدله فظهر من ذلك ان مراتب التكاليف مختلفة وكل ميسر
لما خلق قال الشهيد ره في القواعد ان الرياء قسمان جلي وخفي فالجلي ظاهر والخفي انما يطلع عليه اولوا المكاشفة والمعاملة لله كما
يحكى عن بعضهم انه طلب الغزو وتاقت نفسه اليه فتفقدها فاذا هو يحب المدح بقولهم فلان غاز فتركه فتاقت نفسه اليه فاقبل
يعرضها عن ذلك الرياء حتى ازاله ولم يزل يتفقدها شيئا بعد شيء حتى وجد الاخلاص مع بقاء الانبعاث فاتهم نفسه وتفقد
احوالها فاذا هو يحب ان يقال فلان مات شهيدا لتحسن سمعته في الناس بعد موته الى آخر ما ذكره والحاصل ان التكليف
باستيصال عروق الاخلاق الرديئة لكل الناس في اول التكليف عسر وحرج عظيم لو لم نقل انه تكليف بما لا يطاق ولذلك جعل المنا ص
من ذلك طائفة من الصوفية باخذ طريقة الملامة وجعلوا يباشرون الامور الرذيلة بل الافعال الشنيعة والاعمال القبيحة
لاسقاط نفوسهم من اعين الناس حتى لا يبقى لهم داعية ليتوصلوا بذلك الى اكتساب المنال وانت خبير بان كل ذلك معصية و
مخالف للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة برجاء النجاة وهو مذموم بالعقل والشرع فمن خبص للشارع لا كل اللحم مثلا
بم مع كونه مقويا للقوة البهيمية لا ينفك عن تقوية تلك العروق ومعالجاته التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها
ولكن لم يجر عادة الله بذلك في اغلب الناس وبالجملة ما يقتضيه دقيق النظر هنا غير ما اقتضته الانظار الجلية فنستعين الله
على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق في كل باب فان قلت ان ما ذكرته من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول
قول بالفصل وخرق للاجماع قلت لا معنى لدعوى الاجماع في هذا المقام اذ نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدد بيان اثبات
الشرع مع ان عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولا بعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من
الشارح الجواد وغيره فقد تقرر بما قررنا ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الاثم مع عدم التقصير اذا حصل الجزم ويكفي بالظن
اذا لم يمكنه تحصيل الجزم ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل
الزوال المطابق للواقع ولا تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقا للواقع وترتب احكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنعه
ولا ينافي الحكم بسقوط الاثم كما سنبينه انشاء الله ثم ان تحصيل العقايد الاصولية يتصور على صور ثلث الاولى ما يحصل بالنظر
في الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظير ما يحصل في الفروع اعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وان امكن
ظن اجمالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها والظاهر ان كلمات الاصوليين انما هي في
الاوليين وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم لا تقليد
مقول الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا هو مختص بالذين زال غفلتهم وحصل لهم العلم بان اللازم على المكلف اما الاجتهاد
او التقليد ومراد المحقق البهائي في الزبدة من قوله والى اشتراط القطع يرجع الكلام يعني الكلام في جواز التقليد وعدمه ايضا
التقليد بهذا المعنى اذ هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد
الكامل لهؤلاء الاذكياء الذين زال عنهم الغفلة المتفطنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايضا الى النظر والاجتهاد
مع المعرفة بانه نظر واجتهاد فانه يثبت اولا بالنظر صدق المجتهد ثم يتبعه فيرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم حينئذ نادر

واما الجزم

واما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعوام الناشئين على الاعتقاد
بقول آبائهم وامهاتهم واساتيدهم وان كانوا هم مقلدين لمثلهم ايضا بل علمائهم المجتهدين ايضا مع عدم المعرفة ان المجتهدين
هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظاهر ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يقولون بجواز التقليد في الفروع ولا يجوز
في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلتين وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول
من لم ياخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن باحد فيشتمل ما نحن فيه فح يحتمل القسم الثالث صورتين
احديهما حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم والاطمينان
مثل الاطفال والنساء والعوام مع عدم تاملهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز الاخذ ممن اخذوه والفرق
بين آبائهم وامهاتهم وعلمائهم اما الصورة الاولى فيمكن ادخالها في القسم الاول كما اشرنا انما الاشكال في الصورة الثانية
والكلام فيها هو نظير الكلام في تقليد آبائهم وامهاتهم في الفروع كما مر في القانون السابق فح نقول المراد من تقليدهم
هنا هو الركون اليهم والاذعان بقولهم والاعتماد عليهم وهو يفيد غالبا الاطمينان والسكون والجزم في ظاهر النظر لهؤلاء
اذا خلت نفوسهم عن المشاغب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عروض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليها فح الكلام
في سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط وانه هل يجب عليهم النظر او يكفي ما حصل لهم من الاطمينان والحق ان الثاني لو جوب
النظر مستظهر لان المكلف ح غافل عن الوجوب بالفرض وبحسب اعتماده على ذلك مثل اوج معرفة كماله واما من قرع سمعه انه يجب
عليه النظر تفصيلا وان يكون اخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الاجمالي بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ومع ذلك
قصر في ذلك واكتفى بالتقليد فهو على قسمين الاول ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه السكون والاطمينان فالحق
ان ذلك مقصر آثم غير مؤمن لعدم حصول الاذعان له اصلا فاذا تقاعد عن النظر فلا ريب في انه آثم غير معذور وليس من جملة
المؤمنين وسيجيء الكلام في حاله ولا يحسن ان يدخل ذلك في محل النزاع اذ لا اظن احدا انه قال بجواز التقليد والثاني من لا يحصل
له الشك بل اطمينانه باق على حاله وقد يظن انا لا نريد بالنظر امر تعبدي وواجب آخر ولا يخدش في اذعانه اصلا كما نشاهد
ذلك في الفروع ان بعضهم قد يظن ان غرض الصلوة على المجتهد واجب عليه بل قلبه هذا الشخص في اذعانه بما قرع سمعه
من وجوب النظر فان العالم الواعظ من اهل ملته اذا نبهه على ان مسئلة الامامة خلافية وللمخالفين ايضا ادلة على مذهبهم
لا يبالي بل احتط ثم يختار مذهب الامامية بدخل في ذهنه ان هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين
ترك مذهبهم واخذ هذا المذهب مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد وهذا المذهب مما لا يابته الباطل ابدا فيقصر في
النظر ويتسامح فيه فهذا ايضا مثل السابق في الغفلة عن حقيقة الامر والظاهر انه ايضا معذور الا في ترك هذا الواجب وسيجيء
الكلام في حاله وانه فاسق اولا هذا ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما
اقتضاه قواعد العدلية والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعة خروج عن العدل وذلك لا ينافي
ثبوت احكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم اما النجاسة فلانه امر تعبدي ولا ريب ان
الكلب والخنزير ابعد عن التقصير من الكفار ومع ذلك فيحكم بنجاستهما وكذلك اطفال الكفار قبل التميز فهذا حكم وضعي
تعبدي لا يقتضي ان الحكم بالنجاسة ايلام لهم بلا وجه وان كان في دار الدنيا وهو ايضا ظلم لان الحاكم بنجاستهم هم المسلمون وهم لا
يعتقدون ان ذلك من الله بل لا يعتنون بقول المسلمين اصلا كما انا لا نقول بحكم النواصب بحلية دمائنا واعراضنا بل
الظلم من الله واما كون جاهل هذه العقيدة مهينا عند الله فهو من توابع هذه الاستعدادات كنجاسة الكلب وهي راجعة
الى اسرار القدر المنهية عن الخوض فيها وكذلك جواز اسرهم وبيعهم وشرائهم فانه ليس حالهم فوق حال العبيد والاماء المؤمنين

مثل هنا

المتولدين على الفطرة الناسكين السالكين على نهاية طريقة الورع والتقوى واما جهادهم وقتالهم فاما من تفطن منهم وحصل له الشك وقصر في النظر فلا اشكال فيه واما من لم يتفطن لذلك بل حسب ان الحق معه والباطل مع المسلمين ولم يتفطن لوجوب النظر اصلا فهو ليس باعلى شانا من المسلمين اذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضة الاسلام الا بقتلهم نعم فالفرق بين مقلدة المسلمين ومقلدة الكفار انما هو في غير الاثم والعذاب وبالجملة فاعدة العدل يمنعنا عن الاقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم اصلا واما الايات والاخبار الدالة على خلود الكفار في النار فلا يتبادر منها امثال هؤلاء بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره وهذا امر وجودي لا يمكن حصوله الا مع التنبيه والتقصير ولعل تعريف اكثر المتكلمين بانه عدم الايمان عمن من شانه الايمان اريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الادنى من كليهما فالمراد ممن شانه الايمان هو الذي تم عليه الحجة وقصر فهو مثل اطلاق الاعمى على الانسان لا على العقرب او يجعل تعريفا للكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لا من يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكون في الاول دون الثاني فغاية الامر انهم ما لا يسلموا او لم يؤمنوا واما انهم ممن كفروا فيشكل انفهامهم عن الايات والاخبار وتفصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان اما يتفطن لوجوب معرفة الاصول في الجملة ام لا الثاني ملحق بالبهائم كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف واما الاول فهو اما في حال خلو النفس عن كل اخبار ودين ومذهب مثل ان يكبر انسان في بلاد خالية عن مسلم او عارف او يداخله ملاحظة حال غيره المتدين بدين او مذهب مثل ابيه وامه او استاده وعلى اي التقديرين فاما باخذ طريقة بموءنة عقله ويطمئن بها او يحصل له ظن بطريقة او بقي مترددا ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب شيء آخر عليه وان كان اطمينانه من جهة حسن ظنه بابيه وامه ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم العقاب والاثم وان ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيوية من ترتب الاحكام الشرعية لقبح تكليف الغافل ولا ينبغي النزاع في ذلك والظاهر عدم الفرق بين افراد المعارف الخمسة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم فهو كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرائقه فاذا عرف الطفل بالفطرة او بالسماع من ابيه وامه وجود الصانع في الجملة وحصل في ذهنه انه جسم وانه في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتى كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فح يجب عليه الفحص والنظر والمقصر فيه آثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن المكلف لان اطمينانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادفه مشكك او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك بعد ما صادفه المشكك انما الكلام بعد زوال الاطمينان ثم بعد زوال الاطمينان فاما ان يبقى له الظن او يحصل الشك مع معرفة انه ظن او شك نعم اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينان فان امكن حصول الاطمينان له بسبب الاعتماد على شخص آخر افضل من الاول فكالاول والا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمينان فالذي يحصل به الاطمينان اما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله او النظر والاجتهاد وفي الحقيقة الرجوع الى ذلك الشخص ايضا نوع من النظر والاجتهاد كما اشرنا اليه مرارا ثم اذا آل الامر بعد زوال الاطمينان او في اول الامر الى الرجوع الى النظر او الى الاعتماد الى شخص كامل نعم ينقسم النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذ النظر قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وكذا الرجوع الى شخص فان من تردد امره بين صيرورته يهوديا او مسلما او اماميا او مخالفا فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينان الذي بحسبه قطعا وجزما وان امكن في نفس الامر زواله بتشكيك المشكك وكذا بسبب الادلة التي ينظر فيها وقد يحصل له ظن بصحة الاسلام او التشيع ولا يحصل له القطع فح فهل يجب عليه تجديد



النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمينان او التفحص عن الاعلم والافضل الذي يطمئن به النفس او يكفي الاكتفاء بالظن والظاهر انه لا يجوز الاكتفاء بالظن مهما امكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا الشخص كحالنا في المسائل الفقهية اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن في بادي النظر في المسئلة قبل الخوض التام في الادلة باحد طرفي المسئلة ولا نعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المؤاخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفرغنا الوسع واحسسنا العجز عن المزيد عليه فنكتفي بظننا فنقول فيما نحن فيه اذا عجز عن النظر فوق ما اعمله واحس من نفسه العجز عن تحصيل العلم فتكليفه بتحصيل العلم ايضا تكليف بما لا يطاق فاذا اتفق لناظر في مسئلة النبوة او الامامة بعد التخلية وبذل الجهد التام ظن باحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع فالظاهر انه يكفيه حينئذ ولا يجب تحصيل اليقين والذي شيمته الانصاف وترك العصبية لا يابى عن هذا الكلام وقد يتكثر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير عزيزة فان من تولد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم الا التبري عن الشيعة وكونهم اكفر الكفرة ولم يسمع الا الاحاديث الموضوعة في مدح خلفائهم ولو فرض انه سمع بعض اخبار الشيعة لكان يسمعها مع تاويلها الملطف وادلة الشيعة ترى لا ادلتهم ورأى ادلتهم على مذهبهم مموهة بالمقربات مشبعة في اتمام مقاصدهم بما يعرفون على الاشياع شنعة منكرة للرأي والبلد مقطوعة الاطراف عنه وكثر مواضع الدلالة اذا بذل جهده ولم يحصل له الا الظن باحد الطرفين فكيف يقال انه مكلف بالعلم او يبقى بترجيح المرجوح فانه الامر انه بسبب الاحتمال النفس الامري يتوقف عن الحكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم متابعته للدين من حصل له الظن بحقيته وقد عرفت وستعرف ان القول بادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين حتى للعوام وغير الكاملين من العلماء وان عدم الاصابة كاشف عن التقصير غير تام ولو سلم فانما يسلم في بعض مجملات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة وفي العلماء الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل محل النزاع هي هذه الصورة وان المراد هل يجب النظر المحصل للقطع في صورة امكان حصوله ام يجوز الاكتفاء بالظن الحاصل له وان لا يفرق بين كون النظر اجماليا حاصلا له ولو بحسن ظنه بشخص او تفصيليا حاصلا من دليل فيه حتى لا يذهب عليك ان اطلاق التفصيلي على مقابل الاجمالي بهذا المعنى لا ينافي كونه اجماليا بالمعنى الذي يأتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمعرفة بتفاصيل مصطلحات ارباب الميزان فظهر مما ذكرنا انه ينبغي ان يكون محل النزاع في النظر في الاصول انما هو اذا حصل الخوف من جهة تفطنه لوجوب شكر المنعم في اول النظر كما يجيء واذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمينان الحاصل له اولا من اي طريق حصل فالمشهور وجوبه وعدم جواز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساوق التقليد في الفروع واذا انحصر النزاع في ذلك فالحق مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتى يكتفى بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا كما مر في محله فالمختار هو انه عند التفطن في اول الامر وزوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتى يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس من المضرة الا بذلك وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فيكتفي بالظن للزوم التكليف بالمحال لولاه وسيجيء بيان الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مطلقا فهو في غاية البعد اذ قد يحصل الجزم بنفس الامر ويزول بتشكيك المشكك واكثر الناس ايمانهم من هذا القبيل انكانوا جازمين فاذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف الا بتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فانا اذا دار امرنا بين الاذعان بوجود الصانع وبعثه للنبي وحقيقة المعاد وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات يزيل الخوف لان ما يتصور فيه الخوف انكار المذكورات لا الاقرار بخلاف دوران الامر بين النبيين والوصيين مثلا الا ان يقال نفس كون الاعتقاد يقينا مطلوب بالذات وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انا نمنع وجوبه اولا وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانيا فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب

الانكار عنادا هذا حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني ما يحصل له الظن او يبقى متردداً فبعد التفطن والشعور يعرف حاله
مما ذكرنا في القسم الاول من ان الحق فيه ايضاً وجوب النظر الى ان يحصل الاطمينان ومع عدم الامكان فيكتفي بالظن والمتردد متوقف حتى يهديه
الله الى الصواب اذا تمهد هذا فنقول اختلف العلماء في جواز التقليد في الاصول وعدمه فالمشهور المعروف من مذهب اصحابنا
واكثر اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم المحقق الطوسي ره الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان ههنا مقامات الاول
انه هل يجب معرفة الله تعالى ام لا والثاني ان الوجوب على فرض ثبوته عقلي او شرعي والثالث ان الوجوب اذا ثبت بالعقل او بالشرع
فهل يكفي في المعرفة التقليد او يجب الاجتهاد وهل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى اشتراط القطع هل يكفي مطلق الجزم او يلزم
اليقين المصطلح اي الجزم الثابت المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الجزم مط هل يلزم المطابقة للواقع للواقع اولا وقد مر الكلام
في كثير من هذه الاقسام والنزاع في المقام الاول بين مثبتي الصانع ومنكريه وفي المقام الثاني بين الحكماء والامامية والمعتزلة
وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والباقون بالاول والثالث هو المسئلة المبحوث عنها فالمقام الاول يستغنى
عن البحث عنه بالبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة والحكماء يقولون بوجوبه عقلاً اما الحكماء
فنظرهم في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشريعة حتى يقع الخلاف بينهم في كونه شرعياً ام لا فينحصر طريقة اثباته في العقل وطريقه
ان كل عاقل يراجع نفسه يرى ان عليه نعماء ظاهرة وباطنة جسمية وروحانية مما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يرتاب ايضاً من غيره في هذا
العاقل ان لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له باحسان ولم يذعن بكونه منعماً ولم يتقرب الى مرضاته يذمه العقلاء ويستحسنون سلب تلك
النعم عنه وهذا معنى الوجوب العقلي وايضاً اذا رأى العاقل نفسه مستغرقة بنعم العظام يجوز ان المنعم بها قد اراد منه الشكر عليها وان
لم يشكرها يسلبها عنه فيحصل له خوف العقوبة ولا اقل من سلب تلك النعم ودفع الخوف عن النفس واجب مع القدرة وهو قادر
على ذلك فلو تركه كان مستحقاً للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب ازالة الخوف عن النفس وهو لا يتم الا بمعرفة المنعم حتى يعرف
مرتبته ليشكره على ما يستحقه فهذا دليل وجوب معرفة الله عقلاً والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل
المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلاً والاذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في
المقام الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل ان المعرفة انما تتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا يزيل الخوف وما لا يتم الواجب
الا به فهو واجب فالنظر واجب والبحث على هذا الدليل اما على عدم افادته لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم افادته لوجوب
كون التحصيل على سبيل الاجتهاد فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
كمن قلد محقاً وجزم به واطمئن نفسه وان فرض احتمال التضرر بالتقليد فهو لا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد يزول بما
يراه شكره على حسب ما ظن وكل من قلد مبطلاً واطمئن به وجزم فلا يحصل له خوف اصلاً بتركه والجواب عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا
في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مط ولا بد ان يتنزل اطلاق كلام العلماء مثل العلامة ره في الباب الحادي عشر وغيره على ما هو
من اصولهم الممهدة وقواعدهم المسلمة عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مط مكابرة سيما مع ملاحظة
اختلاف العقلاء في تلك المسائل وسيما مع تبليغ النبي ص والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك
الاستدلال ان العقل يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه الدور كما سيجيء لا ان العقل يحكم بالوجوب عموماً
بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قدمناه من التفصيل واعترض الاشاعرة على هذا الدليل اولاً
بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو انكار للبديهي كما اشرنا سابقاً وحققه مستقصى في محله وثانياً بان العقل والنقل يدلان على
خلافه اما النقل فقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقد مر الجواب عنه في الادلة العقلية واما العقل فلانه ان كان وجوبه
لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلاً وان كان لفائدة فاما تعود الى المشكور فهو متعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو منتف اما

فالدنيا

في الدنيا فلانه مشقة بلا حظ واما في الاخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضاً هو تصرف في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه
انا نقول فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب فهو حسن بالذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان عزل العقل عن حكمه بالغائية
الاجلة محض الدعوى وقد اثبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل حاكم به وليس هنا مقام بسط
الكلام فيه وثالثاً بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي
هو شرط النظر سلمنا عدم كفايتها ولكن لا نم توقفها على النظر لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة او بالالهام على ما يراه
البراهمة او بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية واجيب بان المذكورات تحتاج الى النظر ليتميز صحيحها عن فاسدها
وايضاً الكلام في المقدور ويعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة الا النظر والتعليم والالهام من قبل الغير فليس شيء منهما مقدوراً
والتصفية كما هو حقها ايضاً في حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقة ومخاطرات كثيرة قل ما يفي بها المزاج ورابعاً
بمنع ان ما يتوقف عليه الواجب واجب ويظهر جوابه مما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضاً اذا ارادوا ابطال
مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فيحتاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو انه لو قلنا بكون وجوبه شرعاً
لزم منه الدور ويلزم منه افحام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على
ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لافحامهم كما سنشير
الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر ان انحصار الحكم بوجوب النظر في العقل لا يتم الا بضميمة ابطال حكومة الشرع في ذلك فهذا الدليل
اعني لزوم افحام الانبياء متمم للدليل الاول على انحصار الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلاً في اثبات ان العقل حاكم
في الجملة ففي جعلهما دليلين لاثبات كون الحاكم هو العقل محل نظر فالذي ظهر مما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا
الدليل هو عدم زوال الخوف الا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة ومما ذكرنا ظهر دليل الاشاعرة على وجوب
المعرفة شرعاً وانه هو الآيات والاخبار وجوابه هو استلزام الدور وافحام الانبياء واحتج الموجبون للنظر ايضاً من اصحابنا وغيرهم
بالادلة الشرعية وهو من وجوه الاول الآيات الواردة في المنع عن التقليد عموماً مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول
من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وانما يأمركم بالسوء والفحشاء وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما يملك الذين
يدعون من دونه الشفاعة الا من شهد بالحق وهم يعلمون وقالوا ما هي الا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم
بذلك من علم ان هم الا يظنون ائتوني بكتاب من قبل هذا او اثارة من علم ان كنتم صادقين ومن الناس من يجادل في الله بغير علم
ولا هدى ولا كتاب منير ام اتخذوا من دونه الهة قل هاتوا برهانكم هذا ذكر من معي وذكر من قبلي بل اكثرهم لا يعلمون الحق وقوله
وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئاً ونحو ذلك فهذه الآيات تدل على حرمة العمل بالظن خرج الفروع
بالدليل وبقي الباقي ومثل الآيات الدالة عليه خصوصاً مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما انزل الله قالوا بل نتبع ما الفينا عليه
اباءنا اولو كان اباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون وقالوا اجئتنا لنعبد الله وحده ونذر ما كان يعبد اباؤنا وقالوا
لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون ام اتيناهم كتاباً من قبله فهم به مستمسكون بل قالوا انا وجدنا
اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون وكذلك ما ارسلنا من قبلك في قرية من نذير الا قال مترفوها انا وجدنا اباءنا على
امة وانا على اثارهم مقتدون قال اولو جئتكم باهدى مما وجدتم عليه اباءكم قالوا انا بما ارسلتم به كافرون فانتقمنا منهم
الاية اقول على ما حققت المقال في صدر المبحث لا تابى عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها واردة في المتعنتين المعاندين
الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتاً واقيم عليه الحجة من الارشاد والهداية وكانوا يقصرون في النظر ولا تدل على ان الجاهل
الغافل والذي حصل له الاطمينان ولو بتقليد غيره من جهة حسن ظنه به والذي حصل له الظن بطرق ولا يمكنه تحصيل ازيد منه

معاقبون على ذلك ثم ان هذه الايات وما في معناها لا تدل على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح ودعوى انه حقيقة فيه عرفا
ولغة ممنوعة بل القدر المسلم من العرف واللغة هو الجزم وعدم التزلزل فقد تراهم يفسرون اليقين في كتب اللغة بالعلم وبزوال
الشك كما صرح به الجوهري بل الظاهر ان ما ذكروه في معنى اليقين اصطلاح ارباب الفن لا اصطلاح اللغة والعرف بل هو في اللغة
والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مستعمل في معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي قسموها
الى التصور والتصديق باقسامه من الظن والجزم الثابت المطابق للواقع الذي يسمونه يقينا في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو
عبارة عن الجهل المركب والجزم المطابق الغير الثابت الذي يسمونه تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخر وقد يقع اعتقاد
على ما يشمل الاقسام الثلثة بل الاربعة ومنها ما يشمل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه معناه العرفي
واللغوي وهو بعيد نعم هو اصطلاح ارباب الفن ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فيشمل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات
الا الجزم المطابق بل مطلق الجزم فمن يدعي اشتراط الثبات مع المطابقة فيخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرفت هذا فنقول
اولا ان هذه الايات ظواهر لا تفيد القطع اذ غاية ما يفيده اصالة الحقيقة الظن واصل المسئلة من المسائل الكلامية التي يشترط
فيها القطع باعتراف المستدل بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مخصصة بالفروع جزما والعام المخصص
فيه الف كلام فينزل الظن الحاصل منه عن الظن الحاصل من اصل الحقيقة والحاصل ان مقصود المستدل نفي الاستدلال الا ان
التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الايات وهو مناقض لمطلبه اذ العمل بالظن اذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التي
لا تفيد الا الظن والقول بان هذا الظن مخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات اذ غايته ما في الباب تسليم خروج الفرع وهذا ليس من
الفروع بل هو اساس الاصول والفروع الا ان يقال ان الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت التكليف
وسد باب العلم لو لم نعمل به فهكذا في هذه المسئلة فان التكليف بوجوب معرفة الله تع في الجملة ثابت والاشكال في كيفيته
فاذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في الكيفية فيكتفي بالظن بل يمكن ان يقال ان المسئلة ايضا فرعية ولا منافاة بينه وبين
تعلقها بالاصول فكان الشارع اوجب علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العقايد ولكن هذا انما يثبت وجوبه لا وجوب
عليحدة لا انه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى
المتنازع وان اكتفوا في الايمان بمعنى الاسلام لترتب الثمرات الدنيوية على مجرد الاقرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في
الجملة والبراءة اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع قلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالآيات مدفوع بان القدر المسلم
هو انا نقطع بالمواخذة على ترك كلا الامرين العلم والظن لا انا مكلفون باحد الامرين المبهم الذي لا يحصل البراءة منه الا بتحصيل
اليقين فلمن يدعي كفاية الظن ان يقول الاصل برائة الذمة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل ان التمسك بالادلة
الشرعية الظنية لا ينتج الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلقت بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحق وتنبيه المكلفين
الغافلين وارائة طريقهم كما سنشير اليه وثانيا القرينة قائمة على انها مستعملة في مقابلة الظن كما نطق به اكثر الايات فالمراد
ترك العمل بما لا يفيد الا الظن بل لا يبقى الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة القاطعة الا الاحتمال وثالثا منع كون
المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقة فيه بل هو حقيقة في الجزم او الجزم المطابق وان امكن زواله بالتشكيك وهم
لا يرضون به ويشهد به قوله تع في سورة يوسف حكاية عن يوسف واخوته ارجعوا الى ابيكم فقولوا يا ابانا ان ابنك سرق
وما شهدنا الا بما علمنا فتامل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال ورابعا ان التكليف انما يرد على مقتضى الفهم والادراك
فهم وان كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو
مطابق في نفس الامر وان لم يمكن تحصيله فالذي يعمل بجزمه معتقدا انه مطابق للواقع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه



اذ يعني ذلك وخامسا ان التكليف بالجزم الكذائي انما هو بعد الامكان فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير
خاف عن المنصف المتامل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم وسادسا ان المتامل في تلك الآيات لا يظهر له ازيد من النهي
عن العمل بما لا يفيد في نفسه الا الظن وان لم يبق الظن معه في خصوص المقام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام
مذهب الآبائهم بعد اقامة البراهين الساطعة عليهم لا يبقى معه الظن بحقيتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابرهيم ع مع قومه
حيث قال بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجعوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرقوه
وانصروا الهتكم نعم بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الابحاث السابقة وسابعا ان التقليد ايضا
قد يفيد الجزم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما اشرنا اليه مرارا فهو اما مستدل او غافل عن حقيقة
الامر ولبس عليهما شيء ثم ان الاستدلال بهذه الايات انما يناسب مذهب الاشعري اما الامامية والمعتزلة فلا يمكنهم لا ستلزامه
الدور لان ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والمناص عن ذلك من باب
المشي على طريقة الخصم فانه يكتفي في معرفة الله بالتقليد او بالظن فيمكن الزامه بقول الله تع واما ان يقال ان ذلك من باب تحقيق
اهل المعرفة ومناظرة المجتهدين لتحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم
ذلك المطلب من كلامه وكلام امنائه ويثمر ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ المكلفون يختلفون في مراتبهم في
الذكاء والفطانة فقد يحتاجون الى التنبيه وما ذكرنا ان الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه
على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف والا فلم يكن بعث الانبياء وانزال الكتب واجبا على الله ايضا وقد اشرنا الى مثل ذلك في مسئلة
معذورية الجاهل في الفروع **الثاني** قوله تع فاعلم انه لا اله الا الله فان الامر للوجوب واذا كان النبي ص ماموراً بالعلم فالامة
اولى ان يجب عليهم من باب التاسي واجيب بمنع الاولوية لجودة قريحته ع وقصور افهام الامة ويمنع وجوب كل ما يجب عليه
وفيه ان المنع انما يمشي فيما لم يعلم وجه من افعاله واما ما علم وجهه فيجب على الامة متابعته اي الاتيان على ما اتي به ان واجبا
فواجب وان ندبا فندب كما بيناه في محله واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ويحتاج اخراجه من عموم قوله تع فاتبعوه الى دليل
وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان يقال ان ظاهر الاية وملاحظة شان نزوله ووقت نزول الاية اذ لم يقل احد انه اول ما نزل
عليه كلها شاهد على ان المراد بذلك انك اذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال
نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الامر بالعلم ليس معناه تحصيل العلم حتى يقال انه امر بشيء لا يتم الا بالنظر
فيجب من باب المقدمة بل هو اثبات العلم وايجاد له بهذا القول فكما ان معلم الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا
والباء كذا فمحض هذا القول يفيد العلم للطفل فكذلك قوله تع لنبيه اعلم يفيد العلم بالتوحيد وقد يقال في الجواب انه من باب
اياك اعني واسمعي يا جاره نعم يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما قاله الرازي اقول ولعل وجهه انه اذا خرج اللفظ عن حقيقته
وهو ارادة المخاطب لا غير المخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة فلعل المراد به الظن وفيه ان خروج الهيئة عن حقيقته لا يوجب خروج
المادة نعم يرد عليه ما مر من الابحاث المتقدمة في لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فتذكر **الثالث** انعقاد الاجماع من المسلمين
على وجوب العلم باصول الدين والتقليد لا يحصل منه العلم لجواز كذب المقلد بفتح اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون
علما ولانه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقدمه اذ المفروض ان كل خبر من
المخبرين يفيد العلم ولانه لو حصل العلم بانه صادق فيما اخبر فالعلم به اما ان يكون ضروريا او نظريا والاول باطل جزما والثاني محتاج
الى دليل والمفروض عدمه والا لم يكن تقليدا وممن صرح بهذا الاجماع العضدي قال لنا ان الامة اجمعوا على وجوب معرفة الله
تع وانها لا تحصل بالتقليد وذكر الوجوه الثلثة لذلك وقال العلامة في الباب الحادي العشر من مختصر المصباح اجمع العلماء

كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فلابد من ذكر ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين ومن جهل شيئا منه خرج عن ربقة المؤمنين واستحق العقاب الدائم وادعى الاجماع عليه ايضا وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالدور لان حجية الاجماع انما هو لكشفه عن قول المعصوم عندنا وللاية والاخبار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي احدها حجية قول المعصوم ومعرفته مستلزم للدور ويمكن دفعه بانه من باب الزام الخصم اذ الخصم يكتفي بالمعرفة بعنوان التقليد فالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسليم الخصم لقول الشارع وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبيه المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشرنا سابقا وسنشير ايضا نعم يرد الاشكال على هذه الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف ولقاطبة المكلفين ممنوعة اما اولا فلان من المشاهد المعاين انه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما ورد من اية او خبر في ذلك فهو مخصصة او مؤولة بالجزم او القدر المشترك بين الظن والجزم فكيف يكلف بها سيما القاطبة المكلفين وهذا مما لا يخفى على من تامل حق التامل في كثير من المسائل وخلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل عدم الوجوب وما قد يستدل على الوجوب فدلالتها على العموم ممنوعة والحاصل انا نمنع ثبوت التكليف بالعلم مطلقا وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرج اذ غاية ما ثبت دلالة الادلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا انما هو اذا لم يستلزم العسر والحرج نظير ما ذكرنا في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يندفع القول بان اشتغال الذمة بالقدر المشترك يقيني ولا يثبت البراءة الا بتحصيل اليقين فانا نمنع اشتغال الذمة في هذه المواد واما ثانيا فنقول ان الظاهر من كلام جماعة من الاعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل المنسوبة اليه ونقل عن فصوله ايضا وكذا المولى الورع المقدس الاردبيلي قدس الله روحهما وهو الظاهر من شيخنا المحقق البهائي ره حيث قال اشتراط القطع في اصول الدين مشكل وغيرهم وممن صرح بكفاية الظن العلامة المجلسي ره وغيره مع ان العلامة ره قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان عملهم في اصول الدين وفروعه على اخبار الآحاد كما نقلنا عنه في مباحث الاخبار ولا ريب ان اخبار الآحاد لا يفيد الا الظن فكيف يدعى اجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم اللهم الا ان يقال مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرنا اعني التقليد في الفروع على ما هو المصطلح وهو انما يحصل للمتفطن العالم بالفرق بين المجتهد والمقلد لا ما يشمل الاعتماد على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اختلاج تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في اكثر العوام في الفروع والاصول فح فالمدعى وجوب النظر ليحصل العلم فان حصل فهو والا فيكتفي بالظن بل لا يبعد الاكتفاء بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيما يحصل الاطمينان بالعمل على مقتضى الظن كما اشرنا سابقا في مثل الظان باحد الطرفين الذي لا يخوف الاثر مقتضى ذلك الطرف فكيف كان هذه الدعوى من مدعيه ايضا لا بد ان يخصص بغير الغافل المطمئن على مقتضى ما اخذه وبغير من لا يتمكن من تحصيل القطع اما المانع لعدم النظر او لعدم بلوغ نظره الى حد العلم بعد الاستفراغ والتخلية فما يوهم كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر من العموم المستفاد من قوله ره ما لا يمكن جهله على احد من المسلمين وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصص بما حققوه في محله من عدم تكليف الغافل وعدم تكليف ما لا يطاق ونحو ذلك والاظهر ان الامر الحكم بعدم الاسلام واما العذاب الدائم فلا دليل عليه بل ومطلق العذاب ايضا مع انه لا ريب انه لا يخرج من المسلمين بذلك ان اراد ان معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك بل يعامل معهم معاملة المسلمين وان لم يدعوا بها في الباطن ايضا وان قلنا ان مراده الاسلام والايمان الواقعي فلا دليل على ان كل من لم يمكن له الايمان الواقعي على ما ذكره فهو مستحق للعقاب الدائم فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم

الثابت المطابق للواقع بل يكفي الظن سلمنا لكنه يكفي الجزم ثم ان اراد من منع حصوله من التقليد منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي اشرنا اليه آنفا فهو كما ذكره وان اراد انه لا يحصل من الركون الى عارف فهو تم كما اشرنا وسنشير اليه واذا اكتفينا بهذا الجزم فلا يلزم اجتماع النقيضين اذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقة الواقع ولا يشترط فيه صدق المخبر ايضا لعين ما ذكر ولا يضره الخروج عن التقليد المصطلح فان شئت قلت انه اجتهاد وان شئت قلت انه واسطة بين الاجتهاد والتقليد المصطلح **الرابع** الاخبار الدالة على ان الايمان هو ما استقر في القلب مثل ما قاله الصادق ع في جواب محمد بن مسلم حيث سأله عن الايمان انه شهادة ان لا اله الا الله والاقرار بما جاء من عند الله وما استقر في القلوب من التصديق بذلك ولا استقرار الا لما حصل فيه اليقين ولا يحصل الا بالاستدلال وفيه انه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمينان فهو في مقابل الشاك وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب فهو واضح **الخامس** ما رواه في الكافي عن ابي الحسن موسى ع قال يقال للمؤمن في قبره من ربك فيقول الله فيقال له ما دينك فيقول الاسلام فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال له من امامك فيقول فلان فيقال كيف علمت ذلك فيقول امر هداني الله وثبتني الله عليه فيقال له نم نومة لا حلم فيها نومة العروس ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل اليه من روحها وريحانها فيقول يا رب عجل قيام الساعة لعلي ارجع الى اهلي ومالي ويقال للكافر من ربك فيقول الله فيقال من نبيك فيقول محمد ص فيقال ما دينك فيقول الاسلام فيقال من اين علمت ذلك فيقول سمعت الناس يقولون فقلته فيضربانه بمرزبة لو اجتمع عليه الثقلان الانس والجن لم يطيقوها فيذوب كما يذوب الرصاص الحديث والتحقيق ان يقال ان المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى بدينه وجعله وسيلة الى ربه وجذب الى نفسه موادة خالقه والاطاعة له وسكن الى عقابه واطمئن بها وبالكافر من يقول بلسانه تبعا للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه ولا يدل ذلك على اكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمينان والاعتناء والاعتماد واما كونه ناشيا عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح فلا ولا ريب ان مثل هذا الشخص الغير المعتني مع اتمام الحجة عليه مستحق للعذاب وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويلا بعيدا لحظة نوع من التقية وطبقه على الاخذ بالتقليد مستدلا بتثبيت الله فان التثبيت لا يمكن الا في المقلد المتزلزل وهو لا يتحقق في المتيقن بالاستدلال فوجه خلاص الاول ان دعامة اسلامه على هداية الله والثاني على متابعة الناس من غير تعيين او اجماع وهو بعيد **الحجة الثانية** النافون لوجوب النظر وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته بوجوه **الاول** لزوم الدور ان وجب وذكر في تقريره وجوه اوجهها بناء على القول بنفي حكم العقل كما هو مذهب الاشعري ان وجوب النظر في معرفة الله المفروض استفادته من ايجاب الشارع موقوف على معرفة الله وانه هل يجب اتباعه ام لا ومعرفته كذلك موقوفة على وجوب النظر في معرفة الله المفروضة وجوابه ان الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما اشرنا وذكر الفاضل الجواد في شرح الزبدة في بيانه ان النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرسول اذ الوجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته اذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في معجزته يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانه داخل في مطلقه واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المفروض ان وجوبه ايضا شرعي فيحصل الدور بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المعجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو الدور الذي هو بصدد بيانه فالاولى على ما يستفاد من التجريد وشرحه ان يقال لو وجب النظر لكان وجوبه شرعيا لبطلان الوجوب العقلي ولو فرض كونه شرعيا لزم منه الدور وهو مح فيلزم انتفاء كونه واجبا شرعيا وما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو مح فهذا التقرير يتم بادراج مقدمة اخرى وهو ان يقال في تقرير الاستدلال ان الوجوب لو كان بالشرع لتوقف على العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في معجزته بانها فعل صادر من الله تعالى تصديقا له ووجوب النظر في معجزته ثابت بالشرع ايضا اما لانه داخل في مطلق النظر واما لانه نظر في معرفة الله من حيث انه مرسل للرسل

ولا يثبت ذلك الوجوب الا مع العلم بصدقه الذي لا يعلم الا بالنظر الى معجزته نعم لو قال وجوب النظر في معجزته نفس وجوب معرفة الله
الى آخره في موضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجه وان كان تكلفا وتمحلا وقد يقرر الدور بان وجوب النظر في
معرفة الله تع اذ لو لم يجب النظر في معرفة الله لم يجب هذا النظر اي النظر في دليله وهذا التقرير غير مبني على نفي حكم العقل ايضا

(نظريات موقوف على النظر في الدليل كذلك وهو نظر اخر فيجب ذلك النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله صح)

اقول فيه ان ثبوت وجوب النظر في معرفته واخذها على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر اخر وهو الاستدلال على
وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واخذها بالاستدلال انما بل
يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فيقع الاشكال في انه هل يجب
النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما ان يستقر الراي على وجوب النظر او كفاية التقليد والذي يتوقف على النظر هو اختيار
احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفا عليه للنظر **الثاني** انه ص كان يكتفي من الكفار
بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على اصول دينهم ولو كان واجبا لكلفهم ولو كلفهم لنقل الينا لقضاء
العادة اقول والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمة وهو ان الايمان في اللغة هو التصديق واختلفوا في حقيقته شرعا
والكلام فيه اما في بيان حقيقته بالنسبة الى القلب والجوارح واما في حقيقته بالنسبة الى متعلق الاعتقاد واما في حقيقته بالنسبة
الى كيفية تحصيل الاعتقاد وموضع اصل المبحث للاخير اذ الكلام فيه في كفاية الظن والتقليد او لزوم القطع والنظر واما الثاني
فنشير اليه فيما بعد واما الاول فنقول قيل انه فعل القلب فقط وقيل انه فعل الجوارح وقيل انه فعلهما معا ذهب الى الاول المحقق
الطوسي ره في بعض فوائده وجماعة من اصحابنا والاشاعرة والتحقيق انه لا يكفي فيه مجرد حصول العلم بل لا بد من عقد القلب على
مقتضاه وجعله دينا له عازما على الاقرار به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر والحاصل
ان محض العلم لا يكفي والا لزم ايمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون ما استيقنت به انفسهم كما نطقت به الايات
والى الثاني الكرامية فجعلوه عبارة عن التلفظ بالشهادتين والخوارج لعنهم الله تع فانهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات
وذهب بعضهم الى امر آخر واما الثالث فنقل عن المعتزلة والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة انه التصديق بالقلب والاقرار
باللسان والعمل بالاعضاء والجوارح وذهب المحقق الطوسي ره في التجريد الى انه الاعتقاد بالجنان والاقرار باللسان وهو مقتضى
اطلاق اكثر الامامية وقد وردت الاخبار بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلى ما اقتضاه اطلاق الاخبار هو الاذعان بالعقائد
الحقة مع اليقين الكامل مع الاتيان بالواجبات والمستحبات وترك جميع المحرمات والمكروهات والتحلي بالاخلاق الكريمة والتخلي
عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المخصوص بالمعصومين وادنى ما اقتضاه هو التلفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر
عنه وان لم يكن في القلب مذعنا بهما ايضا ويدخل فيه المنافقون وعلى هذا فالايمان اما مشترك بين هذه المعاني او حقيقة
في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمرة مثل ان ثمرة الاولى حصول جميع ثمرات ساير المعاني مع زيادة حصول درجة كمال القرب
والاستحقاق للشفاعة الكبرى وصيرورته موردا للوحي والالهام وثمرة الاخيرة انما هو حقن الدم وحلية النكاح واستحقاق
الميراث وامثال ذلك ولكن لا حظ لهم في الاخرة والحد الوسط بينهما اما من يلحق بالمقربين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب
والاجر واما من يكفر صغايره باجتناب الكباير اذ اجتنب الكباير فيصير مغفورا مرحوما واما من يعذب بمعاصيه في البرزخ
والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعذب في البرزخ فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين فيه للمتكلمين والاوساط فرق ثلثة
الاولى من يعتقد العقايد الحقة ويفعل كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقايد الحقة ويترك الكباير
ويأتي بالفرائض التي تركها كبيرة والثالثة من يعتقد بالعقايد الحقة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان
فهي مقابل كل ايمان كفر فالذي يثمر في الحكم بوجوب الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المناكح والمواريث ونحو ذلك

هو نفي

هو نفي الايمان بمعنى عدم التلفظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب وان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي فوق هذا
وهكذا واما الاسلام فقيل انه الاقرار بالشهادتين مع الاذعان بهما مع عدم انكار الضروري من الدين وقيل انه اظهار الكلمتين
وان لم يعتقد بهما والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله فيراد به احد المعنيين اذا تمهد
هذا فنقول ان اراد المستدل بقوله انه ص كان يكتفي من الكفار بكلمتي الشهادة ويحكم باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى
معجزاته وصفاته واخلاقه الحسنة وسجاياه المستحسنة ويتكلمون بالكلمتين فنقول لم لا المعرفة بالنظر والدليل اذ لا نريد بالدليل
الا ما يوجب الاطمينان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك فعلى فرض تسليمه نقول ان اردت من الاكتفاء بالكلمتين في الحكم بالاسلام
الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان بالعقايد الحقة والاطمينان به فلا نسلم انه كان يكتفي في ذلك بذلك وان
اردت ما هو اعم من ذلك ليدخل مطلق المقر بالشهادتين ليترتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا ينفعك اذ من العيان المغني
عن البيان ان النبي ص كان طريقته في بدو الاسلام المسامحة والمماشاة مع الاجلاف والاغبياء واستمالتهم على التدريج ليستقوي
شوكة الاسلام بالاجتماع والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ويناكح معهم
ويوادهم ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك فهو ص كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى
حصول شوكة الاسلام ثم يكلمه بالتدريج ان امكن ويتركه على نفاقه مع عدم الامكان فاذا احتمل اكتفاؤه لارادة هذا المعنى بل
ظهوره او تساويه مع ارادة الاسلام الواقعي فبطل الاستدلال **الثالث** قوله ص عليكم بدين العجائز ولا ريب ان دينهن بطريق
التقليد لعدم اقتدارهن على النظر ولفظة على تدل على الوجوب فيحرم النظر وفيه منع صحة الرواية عنه ص بل قد قيل انه من كلام سفيان
والمذكور في الالسنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي ره في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولابها وكف اليد عن تحريكها
لاظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرك للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره القوشجي في شرح التجريد وتبعه الفاضل الجواد ره هو ما
روي ان عمرو بن عبيدة لما اثبت منزلة بين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله تع هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم
يجعل الله من عباده الا الكافر والمؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجائز اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلمنا
انها رواية لكنها خبر واحد معارض بالقواطع سلمنا انها خبر قطعي لكنها لا تدل على مطلوبكم لمنع عدم قدرة العجائز على الاستدلال
سيما مع ما سنبين من كفاية الدليل الاجمالي وعدم الاحتياج الى معرفة طريقة اهل الميزان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من
الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجائز هنا جنس الجمع لا العموم نظير قول عمر كل الناس افقه من عمر حتى المخدرات في الحجال فعدم
اقتدار اكثرهن او بعضهن على الاستدلال لا ينافي اقتدار بعضهن بقي الكلام في كلمة عليكم اذ الرجوع الى الاستدلال وترك
التقليد لا يناسب الامر بالرجوع الى العجائز كما لا يخفى حتى يقال ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد قلبا على المستدل بل والذي
يختلج في وجهه وجهان الاول ان عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز فانها جعلت وجود الصانع وكونه مدبر الافلاك
ومحركها كالمحسوس من توقف دولابها عن الحركة بمجرد تخليتها عن يدها والثاني ان الاليق والانسب في الاستدلال والاسلم لكافة
الناس والاسهل لعامتهم هو طريقة الان وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر وبالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والموجود
المحتاج الى التمسك ببطلان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء تاصله
على طريقة وحدة الوجود التي ليسمونها المتصدون لها استدلالا من الحق الى الحق لان محققي المتصدين لذلك مقرون بانه لا يتم
الا بالكشف والشهود الذي لا يحصل الا بالرياضة والمجاهدة ولعدم ادراكه في وسع العقل والنظر والمتصدون لاتمامه بالاستدلال
كما صدر عن بعض متاخريهم لو فرض تسليم مقدماته فانما هو مما لا يصل اليه يد اكثر العلماء فضلا عن العوام ولا ريب انه مزلة
ومزلقة للخواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك خاطب المكلفين بقوله عليكم بدين العجائز والمظنة

ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة الى طريقة الشرع ولم يدل عليها اية ولا خبر وما يقال ان قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي
انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق او لم يكف بربك انه على كل شيء شهيد اشارة الى الطريقتين فاولها اشارة الى الاستدلال من
الاثار الى المؤثر كما هو طريقة المحجوبين عن الشهود وآخرها يعني قوله تعالى او لم يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخيرة يعني وحدة
الوجود فهو من التاويلات التي دعا اليها رسوخ ما فهموه بافهامهم في خواطرهم بل الظاهر من الاية انها على نسق واحد كما ينادي
به استفهام عدم الكفاية فانه متعارف في باب تاكيد الكلام السابق وتتميمه لا انه مباين للاول نعم فيما ورد في الادعية
ما يشعر بالطريقة الاخيرة مثل قول امير المؤمنين ع يا من دل بذاته على ذاته وقول السجاد ع بك عرفتك وانت دللتني عليك
ومثلها فيحتمل معنيين احدهما ان الظهور الاجمالي الذي حصل منك في فطرتنا بل فطرة البهائم صار سببا لتوجهنا الى معرفتك
الى ان عرفناك بما استطعناه او ان خلقك ايانا وجوارحنا وقوانا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة
ويجرنا الى وادي الفكرة صارت سببا لمعرفتنا اياك فبسببك وعنايتك عرفناك وهذا ان قلنا بالفطرة كما هو الظ
وسنشير اليه بيانها في الجملة والا فالمتعين هو الثاني ويرجع مآله الى استدلال العجوز **الرابع** انه ص نهى عن الجدل كما في مسئلة
القدر انه ص خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدر فغضب حتى احمرت وجنتاه وقال انما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا
عزمت عليكم ان لا تخوضوا فيه ابدا وقال ص اذا ذكر القدر فامسكوا وفيه ان النهي عن الجدل بل عن البحث غير النهي عن النظر
اذ قد يكون الجدل مراء حراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت وقد يكون في تركه حكمة وفي فعله مفسدة
مثل ان الكفار في بدو الاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون كان بحثهم مظنة ان يقال ان هؤلاء بعد
لم يستقر امر دينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما النهي عن خصوص الخوض في مسئلة القدر فهو لا يستلزم النهي عن النظر في
المعارف الحقة اذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا واسرار القدر ربما لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام فيه
مزلقة عظيمة لا يقال ان ذلك ايض يرجع الى معرفة الله تع بصفاته الذاتية او الفعلية والامر فيه دائر بين النفي والاثبات
فما معنى النهي عن النظر فيه لانا نقول النظر في المطالب للتميز بين الحق والباطل واختيار النفي والاثبات اما يحصل باقامة
البرهان على حقية احد الطرفين وبطلان الاخر بابطال دليل الطرف الاخر واما بقيام البرهان على حقية احد الطرفين فينتفي
نقيضه لامتناع اجتماع النقيضين او الضدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحتمال عدم القدرة على
ادراكنا للمعايب الثابتة في مادة برهانه او هيئته وحصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الدليل الذي اقيم على خلافه
فانا اذا تاملنا في مسئلة فعل العبد مثلا واقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعة من الضرورة العقلية ولزوم
اللغوية في ارسال الرسل والوعد والوعيد ومدح الصلحاء وذم الفساق وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسنة فلا يضره
العجز عن شبهة الجبر ولذلك قال بعض المحققين اذا عارض الشبهة البديهة فلا يلتفت اليها فهي مثل شبهة خلق الكافر
المتداولة في الالسنة والكتب اذا اثبتنا بالبرهان القاطع عدم صدور القبيح عنه تع وانه لا يظلم عباده شيئا فان سلم
بقاء جرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب التامل في انه لا يصدر عنه الظلم وقد يكون التامل في الصغرى وهو لا يوجب قدحا
في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى ع قال الهي ارني عدلك فامره ان يختفي في جنب عين على طريق ففعل فجاء فارس
فاستراح ساعة وراح ونسي هميانا فيه الف دينار ثم جاء صبي واخذه وذهب ثم جاء اعمى فاذا الفارس قد عاد واخذ الاعمى
بالهميان وسل سيفه وجز راسه فقال موسى ع الهي ضاق صبري وانت عادل فقال يا موسى قد كان الاعمى قتل ابا الفارس
وكان لابي الصبي الف دينار عند الفارس من اجر خدمته اياه فقد استوفى كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى ع مع الخضر ع وحيرته
في فعله في المقامات الثلثة فاذا عجز نبي عن ادراك حكمة عبد فكيف بالعبد عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالجملة لا دلالة



الدليل الخامس

في النهي عن الخوض والبحث في مسئلة القدر على وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها **الخامس** انه بدعة في الدين
اذ لم ينقل عن النبي ص واصحابه الاشتغال به اذ لو اشتغلوا لنقل الينا لتوفر الدواعي وقضاء العادة كما نقل اشتغالهم بالمسائل
الفقهية على اختلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وفيه منع عدم نقله اولا بل هو من اليقينيات والقران الكريم مملو من المناظرات
مع الكفار مما وقع من الانبياء السابقين وامر نبينا ص فقال تع وجادلهم بالتي هي احسن وغير ذلك من الايات والاخبار التي وردت
في مناظرات اهل الكتاب سيما من رواة اصحاب ائمتنا في مباحثتهم مع الزنادقة وامرهم ع اصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي ص
كانوا اقل حاجة الى النظر لانهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات بل كان يكفيهم رؤيته ص ورؤية احواله وافعاله ص سيما
مع قلة الشبهات وعدم طرو التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدوين الادلة والابواب على ما جمعه الكتب
الكلامية بدعة فكذا حال الفقه فلا بد ان يكون ايض هو حراما مع ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بقصد
انه من الدين لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يذب به عن شبهات الملحدين
وتشكيكات الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطاعة وان سميته بدعة فنمنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان هذا
الدليل وما تقدم معارضة على القول بوجوب النظر شرعا والا فلا يرد هذه الادلة على من قال بان الوجوب عقلي لا شرعي ولذلك
لان النزاع في وجوب النظر وكفاية التقليد مسبوق بالنزاع في ان وجوب معرفة الله تع عقلي او شرعي فكل من الفريقين يختلف
بعد اثبات مذهبه في المقام الثاني فدليل القائل بان وجوب معرفة الله تع عقلي هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف وانه
يقتضي معرفة المنعم وقد يقال باشتراطهم القطع او الاجتهاد هو ان الخوف لا يزول الا بذلك ومن يكتفي بالنظر الظني او التقليد يقول
ان الخوف يزول بالظن والتقليد ايض ودليل القائل بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة
ثم ان القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم يستدل بمثل النظر واعلم انه لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد يستدل
بمثل هذه الادلة فالاولون في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر او غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتى يحتج عليهم بمثل هذه الادلة
بخلاف الاخرين اللهم الا ان يق المراد بهذه الادلة تنبيههم بعد اثباتهم الشرع بطريق النظر على بطلان ما فهمته عقولهم واستدلوا به
على وجوب النظر ثم ان امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى ونفعها للمسلمين
ايض انما هو في بعض المسائل وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق وايض هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك انما ينفع في العلم
للمناظرين المجتهدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم اذا ارادوا اخذ الطريقة في مسئلة جواز التقليد وعدمه الا ان يق بتحقيقه عند
المناظرين ينفع في معرفتهم الحق عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف فيامرون المكلفين بالنظر
في هذه المسئلة وبهذا يندفع ما لعله سيورد على ما حققناه آنفا من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا يستلزم
صحة طريق اكثر المخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجه الدفع يظهر مما بينا
ثمة فان الاستكمال امر مقصود من الله تع ولم يكتف تع شانه عن العباد بعدم كونهم معذبين ولا بقليل من الخير والفيض بل اراد
منهم الكمال ونهاية القرب على حسب استعدادات العباد فبعد تحقق الحال واخبار المجتهدين الامرين بالمعروف اياهم بما حققوه
فيحصل لهم تنبه وتيقظ فيجب على المكلفين ح ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التنبيه يختلف باختلاف
المكلفين وكذا طريقة النظر فربما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطيق لفهم هذه الادلة التي
يتداولها المجتهدون فالمجتهدون يلقون اليهم تلك الادلة ليتفكروها ويجتهدوا في مسئلة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا
ان ذلك من المسائل الكلامية التي من توابع اصول الدين وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التنبيه له بان يق ايها المكلف
لا تكتف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك فان محض التقليد لا يصلح للاطمينان فان المكلف ح يمكنه التميز في هذه المسئلة

اعني لزوم النظر والمراجعة وعدمه ويكفيه في المراجعة الاعتماد على عالم ورع يطمئن بقوله اذا لم يستطع فوق ذلك وهكذا تفسير مراتب
المكلفين ومراتب المتنبهات ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العقائد ايضا وهذا
هو واحد من النكات التي كان يكتفي عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بمعرفة التوحيد الكامل والتنزيه الشامل
واتقان معنى التجرد وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في جهة ولا مكان ولا في الارض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا و
السخط المفهومان للعامة ونحو ذلك ليس اولى التكليف لكل واحد منها لا يصح ولا يمكن في الاغلب فكما ان اجزاء الايمان مما ينبغي في الاكثر
ان يحصل تدريجا فكذلك الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية او الاجمالية ولو بمجرد الاعتماد على معتمد وسيجيء تمام الكلام
**السادس** ان الشبهات في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوقوع في الشبهة وهو مستلزم للضلالة فيحرم النظر ويتعين التقليد
اذ هو اسلم وفيه مع انه وارد على التقليد لان مجتهد ذلك التقليد ايضا يحرم عليه النظر فيجب تقليد غيره فيتسلسل او ينتهي الى
ناظر فيعود المحذور مع انه يرد عليه احتمال كذب المجتهد ثم ان هذا وايراد ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب وتخصيصه بدين
الاسلام موقوف على ثبوته فنقول ثبوته هل يحصل بالاجتهاد او بالتقليد فيعود الاشكال والنظر ان مبنى هذا الدليل هو ما اشرنا
سابقا من ان هذا الكلام مسلم بين مجتهدي اهل الاسلام بالقوة الى القاصرين من باب الامر بالمعروف فهم يطمئنون بذلك ويصير
تكليفهم ذلك لجزمهم بان عدم النظر لا يضرهم وذلك انما هو في مسلمات الشرع مثل ان الشرع يمنعون الطلبة عن النظر في الحكمة
لان اهل الحكمة قد خالفوا مسلمات الشرع من حدوث العالم وعدم كون العقول مؤثرات في السفليات وكون المعاد جسمانيا
وامكان الخرق والالتيام في الافلاك وتحققه وتحققه وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة
الخرق والالتيام ونحو ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بهما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف اذ المفروض بقاء
اطمينان المكلف بحاله ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت واما من حصل مرتبة من العلم وقرع سمعه
شبهات الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسألة التي هي من الاصول وانه
ح واجد للشبهة ومتنبه للاشكال لا انه مظنة للشبهة وح نقول ان كان شبهتهم ومخالفتهم انما هو على ما علم صدوره عن
الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين وان كان فيما
يحتمل ان يكون مرادا بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكماء الاسلام في كثير من المسائل فلا بد فيه من المراجعة والتامل فان حصل اليقين
على ما قالوه واحتمل الشرع لموافقتهم فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين بما قالوه فيقدم الشرع وان كان مظنونا لان
الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما لا ريب في حجيته ما لم يعارضه قاطع بخلاف الظن الحاصل من العقل وان كان قويا في نفسه وهذا
هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع تعبدا مع قولهم بان هذا مقتضى ظاهر الشرع وسيجيء تمام الكلام والحاصل
ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضوع المسألة ومن هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسألة القدر ومن هذا القبيل منع
علماء المسلمين للعوام او للطلبة القاصرين عن مباحثة علماء اليهود والنصارى في مسألة النبوة والحاصل ان هذا الكلام
فيمن ما بقي اطمينان المكلف بحاله ومع تزلزله فكيف يبقى المنع عن النظر مطلقا **السابع** ان الاصول اغمض من الفروع وابعد عن الافهام
منها فاذا جاز التقليد فيها ففي الاصول اولى وهذا الدليل ايضا انما ينفع في الاغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير اختيار
المذهب فيه مثمر الجواز تنبيه العوام وامرهم بمقتضى ما داوه وفيه منع الاغمضية فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف
به من حيث انه اصول الدين نعم قد يحصل الاغمضية في فروع مسائلها واعماقها التي لم يثبت تكليف الناس بها وانما يجب الغور
فيها والنظر والتدقيق والتنقيب بمعرفة الشبهات وطريقة دفعها كفاية لمن كان قابلا لذلك ومستعدا لحراسة الدين المبين
وارغاما لانوف الجاحدين والمبطلين ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده بل ادلة اصول الدين مبنية على قواعد مضبوطة



وضوابط محدودة يحصل لمن صرف فيه برهة قليلة من الزمان ولم يقم دليل على وجوب ازيد مما يقتضيه هذه الادلة بخلاف
فروع الدين فانه متشتتة متفرقة مبنية على ادلة متخالفة ظنية لا مدخلية لادراك العقول فيها ويحتاج الى صرف جميع
العمر او اغلبه فيها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة لانحرافهم
عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسكا بان معرفة الله تعالى مقدم على
عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتحصيل هذه العلوم فهو من وساوس الخناس الذي يوسوس في صدور الناس فربما يصرفون عمرهم
جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسكا بانه من مقدمات الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب حاشا وكلا ان يكون ذلك موجبا للمعرفة او موجبا للمزيد بها او مما يتوقف معرفة الفقه
والشرع عليها نعم قد يصير مورثا للزندقة والالحاد وقد يوجب كثرة البعد عن ساحة القرب والندامة والحسرة يوم المعاد
وربما يموت احدهم بعد مضي خمسين سنة من عمره او ستين ويعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيممه وصلوته وليس علمه في عباداته
الا ما علمه امه وابوه او معلمه في الكتاب ومع ذلك يستهزؤن بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسيأتيهم انباء ما كانوا
به يستهزؤن وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون نعم من اسس اساس الشرع وقومه واستعد للنظر في هذه المباحث
فلا يضره النظر فيها والتامل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث فلا ريب
ان مدافعة الخصم لا يتم الا مع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسس بزعمهم ولما
لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على وفق سؤالهم يظن الغافل ان هذا من جهة عدم اقتدار المتشرع
على ذلك وهذا كما ترى ان العالم الفحل يعجز عن فهم اللغة التركية ويتكلم الطفل الذي له سنتان او ثلث سنين في غاية التسلط
فلهذا الانضائق بالقول بالوجوب كفاية على من يندفع به مضرة اهل الشبهة والاضلال **الثامن** انا نعلم ان قول
النبي والامام بل العدل العارف اوقع في النفس مما يفيده من الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مقدمات نظرية
يتوقف اثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ايده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظة ما مر اذ متابعة
قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالبا ومع الاطمينان الرافع للخوف فلا حاجة الى غيره وليس هذا
تقليدا **التاسع** قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه اولا انها مختصة بحكاية بشرية الانبياء كما يدل
عليه صدر الاية وثانيا منع ان العاقل المتمكن عن المعرفة ليس من اهل العلم وثالثا ان ظاهر الاية خطاب للمكلفين كافة فمعناه
ايها الذين لا يعلمون اسئلوا عن الذين يعلمون فاذا اردنا شمول الاية للاصول والفروع فيشمل اهل جميع المذاهب ولا ريب ان
اهل العلم وغير اهل العلم من اليهود هم الذين يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مقابلة الاية عرفا وان قيل المراد ان غير العلماء
من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو المحق الواقعي فهذا يوجب تخصيصا في اهل الذكر لا يفهمه المخاطبون مع ان
المفروض ان الامر في تحصيل المجتهد والعالم واهل الذكر لا بد ان يكون موكولا الى انفسهم ولا معنى للتقليد فيه ايضا الا
على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعا من الاجتهاد فيكون ذلك رخصة لرجوع اليهود الى علمائهم والنصارى
الى علمائهم وهذا الاستدلال انما ينفع لمن يحرم النظر والا فالامر ظاهر في الوجوب العيني واخراجه عن الظاهر وارادة الرخصة
ليس باولى من تخصيص المعلوم بالفروع مع ان التخصيص مقدم على المجاز ورابعا انه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الادلة
على وجوب النظر ثم ان هذا الاستدلال ايضا انما ينفع المناظرين المجتهدين من اهل الاسلام في تحقيق الحال وارشاد المكلفين
وتنبيههم على مقتضى ما وجدوه كما اشرنا سابقا ثم ان بعض افاضل المتاخرين اورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل
على الاطلاق وجوها من الاعتراض لا باس بايرادها **الاول** انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزة العلم بها الا

بالاخبار له بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد وهو شان من حصّل قدرا كاملا
من العلم فيلزم الحرج ولو سلم كونه كوجود الهند والمكة فانّى لهم العلم بامامة الائمة ومعجزاتهم ولعل في الكتب الان ما يحصل به التواتر
لكل واحد منهم ع وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى لبعض اهل العلم وكذا الكلام في اثبات العصمة
مع ان فهم المعجزة وتميزها عن السحر ليس شان كل احد سيما اذا كان من جهة البلاغة والظاهر ان عامة العرب قلدوا خواصهم في ذلك
اقول قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام القوم من اطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسة
في العدل من قبح تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع اعنى الاعتماد
على الظن الاجمالي وان لم يحصل له الجزم في نفس الامر ولا الظن الذي يطمئن به النفس ويزول به الخوف فالعجز عما ذكره لا يدل على جواز
الاكتفاء به وان اراد انه لا يجب الاستدلال بالادلة التفصيلية ومعرفة المعجزة على التفصيل في حصول الاطمينان فهو كما ذكره
وقد مر بيان ذلك ونقول هنا ان اثبات النبوة او الامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضلية بعد ثبوت لزومها
بالدليل واذا ثبت عنده لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل له الجزم الذي يطمئن به النفس ويزول الخوف بمتابعة جماعة من يعتمد عليه
من العلماء بل ولد منهم كما مر وهو ايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضرنا اطلاق التقليد عليه فان المعيار في الجواز وعدم الجواز
هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذا ثبت عند المكلف بدليل امامه عنده او بالاعتماد على احد يطمئن بقوله اصل لزوم بعث
النبي ونصب الوصي ثم يذكر له ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل من كل من يجب له متابعته
او معصوما ومحفوظا من الزلل والخطأ واطمئن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص في هذا الدين هو محمد بن عبد الله ص فانه
كان كذا في اخلاقه وكذا في افعاله وكذا في خلقته وكذا فيما اظهره من الخوارق وذكر له برهة من الاحوال وقارن بذلك امور
وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه انه صادق في ذلك وانضم اليه قول عالم آخر مثله وكذا وهكذا فانكار امكان حصول الاطمينان
له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انه ظن في نفس الامر وجزم عنده بعنوانه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد
يحصل له احتمال الخلاف او الظن بالخلاف وهو لا يضره ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء آخر عليه وهذا الذي يسميه اهل
المعقول اعتقاد الرجحان وهو غير الظن عندهم وقد ذكرنا انه كاف وكذا الكلام في معرفة حال الائمة فان لحصول المعرفة بها
للعوام طرقا سوى معرفة خصوص المعجز ومنها انه قد يمكنه معرفة ان الذين بعد رسول الله ص منحصر في فرقتين منهم من جعل الخليفة
بعد النبي بلا واسطة فلانا ومنهم من جعله فلانا وهذا حال هذه الجماعة وقولهم وطريقتهم وهذا حال هذا الشخص وطريقته
وهذا حال الجماعة الاخرى وطريقتهم وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للمكلف الجزم بصدق هذا القائل المخبر ثم يتامل هو
ويختار احدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج وقد يشكل للمكلف
فهم بعض مطالب احد المذهبين كما لو قدر على الاذعان بمذهب الامامية وحصل له الجزم ولكن بقي في شبهة غيبة امام الزمان ع
متحيرا ولم يحصل له الاطمينان بانه كيف يصير شخص واجب الطاعة من عند الله ولا نعرف شخصه ولا يمكننا الوصول اليه ابدا
والمغفى عليه فائدة في ذلك فاذا لم يمكن له تحصيل الجزم بالنصوص والادلة القائمة على لزوم وجود معصوم في كل عصر فيكفيه ان
يلاحظ ان ثبوت احد المذهبين من طريقة الامامية ومخالفيهم متحقق جزما فاذا حصل له الجزم باختيار مذهب الامامية
فيلزمه الاذعان بذلك لعدم انفكاكه في نفس الامر من ذلك وان لم يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في خصوص ذلك واما
حكاية فهم المعجزة فمع تسليم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها فلا ريب ان تبكيت كبرائهم والزامهم يكفي لبيان عجز من دونهم فلعلهم اعتمدوا
عليه **الثاني** تقرير المعصومين ع في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الاخر فان العوام والاطفال والنسوان الناشئ
عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بالاخبار ولا يمكن غالبا بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشرنا سابقا فلا محالة انهم ع

قدوم

قدوم على التقليد ويظهر الكلام فيه جامع ولا ينحصر طريقة الجزم في مشاهدة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل انه ان
اراد كفاية الجزم الذي ذكرناه والاطمينان الذي بينا فنعم الوفاق ويدل عليه العقل والنقل وغيرهما وان اراد كفاية التقليد بالمعنى
المصطلح اعنى الظن الاجمالي المقرون لاحتمال في نظره الذي لا يرفع الخوف فكلا **الثالث** انه على هذا يلزم كون المشتغلين في النظر
اذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا كانوا كفارا مخلدين وفيه ان الظاهر انهم لا يريدون ذلك للزوم التكليف بالمحال ولا ريب انهم
في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد ره ذلك ولا بد من تاويله ولعلنا نشير اليه فيما بعد **الرابع** ان الايمان
على قسمين مستقر ومستودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير قوله تع فمستقر ومستودع وكل من كان ايمانه مستودعا لم يكن
ايمانه ماخوذا عن الادلة اليقينية بل هو ناش عن المظنة والتقليد والائمة ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد
في حقهم انهم اذا ماتوا ولم يؤخذ منهم ايمانهم المعار لهم ماتوا مؤمنين وورد ان ايمانهم يبقى لهم لو تضرعوا والحوا في المسئلة عن
الله تع اقول قد اختلف المتكلمون في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثرون على الاول للايات الكثيرة مثل قوله تع
الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ ازْدَادُوا كُفْرًا وقوله تع يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تُطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ
كَافِرِينَ وقوله تع إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ الى غير ذلك من الايات الكثيرة ونقل عن
السيد ره وجماعة من اصحابنا الثاني فيقولون ان الارتداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي واشباه كونهم منافقين او تابعين للظن
واوّلوا الايات بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم وجعلوا الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه
بالارتداد في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم يكن مؤمنا في الواقع فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه وان
لم يكن في الاصل مؤمنا بل وان بقي على ايمانه الواقعي ايضا عند الله عقوبة لهتك حرمة الشرع والتحقيق امكان زوال الايمان اما
بالجحود مع اليقين كما وقع من ابي جهل واضرابه وقد اشرنا اليه سابقا واما بسبب طرو الشبهة لعدم كون جزمه في الدين بعنوان اليقين الحق
وقد بينا انه لا ينحصر الايمان فيه بل ولا يمكن حصوله عادة الا للمعصومين والاوحدي من المؤمنين الكمل الذي لا يسمح الزمان بمثله
الا في غاية الندرة بل يحصل بما يطمئن به النفس سيما اذا لم يكن عنده احتمال النقيض وايمان اغلب الناس مبني على ذلك والاخبار
الواردة في المعارين والمستودعين كلها شاهد عليه وكذلك ما ورد في الادعية من الاستعاذة بالله من مضلات الفتن فان
ذلك من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم تعليم ساير المؤمنين ولا معنى له مع عدم الامكان والحاصل
انا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس مختلفون فيها وكلهم مؤمنون وما ورد في الايات والاخبار الدالة على
زواله وارداد على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه ظاهرا ولا داعي الى تاويله فاذا لم يقم البرهان على اشتراط اليقين في ايمان
كل الناس فهذه الظواهر كلها دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيها والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الايات و
الاخبار ومناط الاستدلال باخبار المعارين والمستودعين انهم ع كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المنافقين حتى
يعاملون
يق انهم كانوا مع المنافقين ايضا معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية علي بن ابراهيم القمي الدالة على امر الامام او لا بمحبة ابي الخطاب
ثم امره بلعنه وغيرها **الخامس** ان عدم الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد لان اثبات عينية الصفات و
التجرد ونفي الرؤية وعدم صدور القبيح ليس شان كل احد لغموض ادلتها ونفس مسائلها مع انا نعلم ان اصحاب الائمة ع بعد
عصر بعيد كانوا في حد منهم ايضا عن امثال ذلك كما يشير اليه حديث دعلب اليماني اقول وهو كما ذكره وقد اشرنا اليه وسنشير
بعد ذلك ايضا **السادس** ان الشيخ ره روى في كتاب الغيبة عن الصاحب ع ان جماعة يقال لهم الحقية وهم الذين يقسمون بحق
علي ع لمحبتهم اياه ولا يدرون حقه وفضله وهم يدخلون الجنة فان الظاهر ان هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي
اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من لا يعتقد بامامة الائمة يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على

العاقل الغير المقصر ولا تمنع ذلك فيه كما اشرنا ثم ان تتميم هذا المقام يقتضي رسم مباحث الاول ان المراد بالدليل عند
من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري مفردا كان او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات
الصانع وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك تراهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب والسنة و
نحوهما وقيد الامكان لادخال الدليل الذي غفل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الخبري لاخراج الحد
وهو ما يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولا اخر وذلك يختص بالبرهان لعدم
استلزام غيره شيئا لذاته لعدم العلاقة بين المقدمات الظنية ونتائجها لفقد بزوال الظن وبقي سببه كما يشاهد في
حصول الظن بنزول الغيث بملاحظة الغيم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط قيد الاستلزام ويبقى قولان فصاعدا
يكون عنه اخر ليدخل الصناعات الخمس البرهانيات والجدليات والخطابيات والشعريات والمغالطات والاستقراء و
التمثيل واورد على ذلك بان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم وكيف لا واستلزام القياس الصحيح الصورة
للنتيجة قطعي فالمعنى انه لو تحقق الاول لتحقق الثاني وهذا يشمل جميع الصناعات وما ادرجه المنطقيون في تعريف القياس
من قولهم متى سلمت استلزم قولا اخر تنبيه على عدم اشتراط مسلمية المقدمات في تحقق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين
الدليل على المفرد كالعالم مجرد اصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الخبري الا بمقدمتين فان الدليل من حيث انه يتوصل
الى ثبوت الحكوم به للمحكوم عليه لا بد فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتا للمحكوم عليه لينتقل الذهن منه الى المحكوم عليه ثبوت
لازمه له فالقضية المشعرة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدالة على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى واعتبار المقدمتين
في تعريف المنطقيين مصرح به وفي اصطلاح الاصوليين مندرج في صحيح النظر اذا عرفت هذا فاعلم ان المراد بصحيح النظر
الصحيح عند المستدل والمراد بالنظر التامل في المعلومات لتحصيل المجهولات فالتامل في العالم بانه متغير وفي المتغير بانه حادث
يوجب الوصول الى ان العالم حادث فالتامل في المفردات حقيقة هو ترتيب قضايا موصلة الى المطلوب وهذا هو المراد بقولهم ان
العالم دليل وجود الصانع لا ان المفرد من حيث انه مفرد موصل الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا يوجب الوصول الى
مطلوب خبري وكذلك الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث انه
في انه من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحطب بمجاورة النار وانه ملزوم النار غاية الامر ان بعض الانتقالات اقرب من بعض و
بعضها يصير الحدس بما يغفل عن مبادي حصولها لكثرة الممارسة ومثل ذلك الدلالات الطبيعية واما الدلالات الوضعية فلها
حيثيتان اشرنا اليهما في مباحث العام والخاص احديهما تصورية والاخرى تصديقية فاستحضار المعنى الموضوع له بخصوص الشيء
الموضوع هو معناه التصوري والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع له ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل
من الوضع لاستلزامه الدور كما اشرنا وبينا ان الغرض من وضع الالفاظ انما هو التركيب لا لتفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق
بارادة الالفاظ والناصب في ذلك المعنى نظرا الى قاعدة الاستعمال كما بينا وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقضيتين فدلالة
مقدمتي البرهان على النتيجة ايضا دلالة عقلية لانه يلزم من العلم به العلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دلالة العالم
على الصانع ودلالة الدخان على النار من حيث انه يحصل من التامل في كل منهما باعتبار قضايا المتضمنة فيهما الى المطلوب الخبري
ثم ان الاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب لا يختص باهل النظر ولا بفريق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرائط البرهان
والا لم يحصل لاحد من الناس يقين بمطلوب خبري ومن الاعيان الغني عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنياتهم وبين
اعتقاداتهم واذعاناتهم في امور معاشهم الى مبادي وتلك المبادي مترتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع انهم لا يتفطنون

وبثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه

بها وكيفية

بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب علمهم حصول اليقين لهم او عدم ترتيب يقينهم على تلك المبادي بل وكثير من المعلومات مما لا يعلم
العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد تراهم يفرون عن تحت الحائط المائل مخافة السقوط وذلك مبني على
ما في ذهنهم من ان هذا الحائط مائل وكل حائط مائل مما يترقب سقوطه فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يتذكر حين الفرار هذه
المقدمات ولا ترتيبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل حتى يقال انه استدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال
بذلك البرهان اجمالا لا ما دعاه الى الفرار هو اجمال المقدمتين لا تفصيلهما ولا نقول ان الباعث على الفرار هو ملاحظة مجرد
الجدار الخاص فاذا طولب في ذلك العامي بدليل الفرار واوخذ بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرائطها فكيف حصل لك العلم
او الظن بذلك لضحك العقلاء من ذلك الطالب المواخذ بل هذا الكلام يضحك منه الثكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها
مبتنية على المبادي المناسبة لها بل لا استبعد ان اقول بوجود تلك المبادي في حصول الاستدلال للبهائم فلاحظ الكلب اذا
انحنيت الى الارض لترفع حجرا كيف يفر والظاهر ان الداعي له على ذلك هو المقدمتان يعني هذا الشخص مريد ان يضربني وكل من يريد
ضربي يجب الفرار منه وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلي دون ساير المطالب المعقولة لا وجه له اذ ذلك
ليس من الامور التعبدية حتى يخص بالنص مع عدم نص على لزومه ايضا وهذا هو المراد بالدليل الاجمالي وان شئت توضيح الحال
فيشرح حال العلم بالعمل والدليل على النية فكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا المخطر بالبال فكذلك فيما نحن فيه
الباعث على حصول العلم هو المبادي الحاصلة في النفس وان لم يخطرها تفصيلا بالبال سيما بهذا التفصيل الخاص واما قولنا
فيما سبق من كفاية ما يطمئن اليه النفس هو بيان مقدار دلالة الدليل وليس في ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم
وبعبارة اخرى اذا سال سائل هل يجب في الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع او يكفي مطلق
الجزم او يكفي مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمئن به النفس على التفصيل الذي مر وقدمر وجهه والى ما ذكرنا في بيان الدليل الاجمالي
ينظر كلام من مثل في المقام اي كفاية الدليل الاجمالي بقول الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام على المسير افسماء ذات ابراج
وارض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي
وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلا وانه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالموثر ومن المصنوع بالصانع الا مع ما ذكر
فهو من غريب القول واغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق
لان اثر الممكنات بديهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون البعرة فعلا واثرا من الحيوان ممكنا وكون الفعل يحتاج الى فاعل
ايضا بديهي الدلالة على الممكن بخلاف دلالة السماء على الله اذ كون السماء اثرا نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثر وكلاهما
نظريان وفيه اولا منع كون كل اثار الممكنات بديهية الاثرية فانا قد نتردد في كون بئر واقعة في قلة الجبل ومغارة واقعة فيها
انهما من فعل الواجب او فعل الممكن ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل في انهما محتاجان الى موثر ما ولكن نعلم بالتجربة والمشاهدة
بان الاجسام ليست من خلق العباد نتردد في البئر كونها اثر الواجب او الممكن بخلاف اصل الجبل ووجود البئر اثر الممكن لا يقتضي
الحكم بكونها مطلقا بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البئر او شخصها اثر الممكن وفعلا له الى الدليل وانما يدل على
موثر ما لا خصوص الممكن فنقول ان ذلك البئر اما كونه اثرا وفعلا بديهي او نظري فان كان نظريا فلا يصح قولك ان كل
اثر الممكن بديهي الاثر وان كان بديهيا فصح ان يقال اثر الواجب ايضا قد يكون بديهي الاثر انما الكلام في تعيين الموثر انه واجب
او ممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرجان المصنوع مع انه ربما لم يتنبه احد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان له
صانعا مثل بعض الالات المصنوعة لمعرفة الساعة والقول بان التتبع يقتضي الحكم بانها من افراد اثار الممكنات فيلحق بها
يدفع اصل كلام المتوهم ويثبت المطلوب اذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بان بعض الاشياء اثر الواجب وبعضها

اثر الممكن فان التفرقة بين الاثرين من حيث كونهما اثرين يستلزم تصور اثريتهما وبذلك ظهر ايضا ان كثيرا من آثار الممكنات نظير
الاثرية استفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر وثانيا نقول ان البق والذباب والحشار الصغار والديدان القليلة
الاعمار المسبوقة بالعدم الملحوقة به ممكن واثر بالبديهة ودلالتها على انها اثر ظاهر وكذا انها تحتاج الى مؤثر واذا الحق به عدم رؤية
صدور مثلها عن ممكن نحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الآثار التي نعلم انها من سنخ آثار الممكنات اذا
كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة دولاب العجوز فكذا الآثار التي نعلم انها ليست بحسب قدرة
الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبة الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة على نفس البعير من حيث انه
بعير او بسكون الدولاب بعد تحريك العجوز ان التحريك من العجوز بل هي اولى بالدلالة اذ تحقق الامور الممكنة الغريبة العميقة
العورة في الخارج بلا مؤثر كالسماء والارض اغرب من تحقق الامور المهينة كالبعرة واثر القدم لاستلزام الاول الترجيح بلا مرجح اكثر
من الثاني اذ كل دقيقة منها يحتاج الى تاثير مؤثر فتحقق التاثيرات الكثيرة اغرب حصولا في الخارج من حصول تاثير قليل وثالثا
لم يقل احد ان المصنوع بذاته يدل على الصانع بل باعتبار ما تضمنه من المقدمات كما اشرنا نعم قد يكون بعض المصنوعات دالا على
الصانع دلالة سريعة من جهة بداهة الصدور التي اوجبت الغفلة عن المبادي واغنت الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا
يخرج عن قياس لكن قياسه معه والحاصل ان الباعث على العلم هو انطواء ضميره به وان لم يقدر على ترتيبه وتحريره والتزام تعلم
المنطق وقواعد البرهان لعامة العوام مما ينادي بفساده البديهة وليس ابتناء استفادة المجهولات واستفلاحها من المعلومات
على القواعد المنطقية في نفس الامر وحصولها من جهتها موقوفا على معرفة هذه الطرائق على التفصيل المعهود كما اشرنا سابقا
وليس حال المنطق الا حال العروض فان من له طبع موزون لا معرفة له بحال البحور والتقطيعات فياتي بالاشعار الموزونة المتينة
ولا يحتاج الى استحضار قواعده وكيفية ميزان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصحاء والبلغاء فان اهل البادية ربما
لم يسمع احد منهم اسم الاستعارة فضلا عن المصرحة والتبعية وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكذا شيئا من قواعد
المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والايهام والتشريع وذي القافيتين ونحو ذلك وياتي بكلام مشتمل
على جميع قواعد هذه الفنون واحتياج التنبيه على الغفلة لفاقدي الطبع ومعوجي السليقة مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين
وعالميها والحاصل ان العوام قاطبة يستدلون في امور معاشهم ومقاصدهم الدقيقة بالبراهين الصحيحة مع عدم تفطنهم لان تلك
البراهين مترتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم بان علمهم ناش عن ذلك ولم ينافق احد منهم في انه كيف حصل لك العلم مع انك
لا تعرف المنطق ورابعا نقول ان البعرة بمعنى جلة البعير والجلة البعير اطلاقان مثل حب الرمان فانه قد يطلق حب الرمان ويراد
هذا النوع من الحب المقابل للحب العنبي من دون ملاحظة اضافته الى الرمان وانه انفصل من رمان خاص وقد يطلق ويراد انه هذا
حب خرج من الرمان فيلاحظ الاضافة ويتضح هذا باضافته الى المخاطب فعلى الاول لا يستلزم الاضافة كون المخاطب مالكا للرمان
بخلاف الاخر ففي الاطلاقين كليهما نوع انتقال من حب الرمان الى الرمان ولكن الانتقال في الاول تبعي وفي الاخر مقصود بالدلالة
ومراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المتضايف لا الاضافة فقد يحصل الانتقال من الحب الى الرمان
وقد يحصل الانتقال من حب الرمان الى الرمان وكذا حال الجلة ومراد الاعرابي الانتقال من الجلة الى البعير لا من جلة البعير الى البعير
فلعل توهم المتوهم مبني على ان الاعرابي انتقل من جلة البعير بالمعنى العلمي الى البعير وقال انه بديهي يعني اذا رأى جلة البعير من يعرفها
يحصل له فورا استحضار انه جلة لا حجر ولا مدر وانه جلة البعير لا جلة الغنم وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود
جلة البعير يمكن ان يستدل به على وجود بعير صدر هذه منه وان هذه الجلة لم يحصل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه
جلة بعير لا جلة غنم بالمعنى العلمي فليفهم ذلك **الثاني** قال المحقق ره في المعارج بعد اقامة الادلة على عدم جواز التقليد في

الاصول

في الاصول عقلا ونقلا واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطا موضوع عنه قال شيخنا ابو جعفر ره نعم وخالفه الاكثرون احتج
باتفاق فقهاء الاعصار على الحكم بشهادة العامي ومع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالادلة القاطعة لا يقال قبول الشهادة انما كان لانهم
يعرفون اوايل الادلة وهو سهل الماخذ لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو
سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد لكن ذلك
مح ولان النبي ص كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة
له كالصلوة وما اشبهها انتهى كلامه ره اقول وهذه الكلمات لا يلائم ما يظهر من كلام العلامة ره في الباب الحادي عشر و
كلام الشهيد ره في الالفية وغيرهما اذ ظاهرهما عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ ان الاستدلال واجب على حدة
فلو ترك الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد يعني ان الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام وعلى هذا
فنقول قد بينا ان للاسلام والايمان معنيين احدهما ما يعامل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في اللسان وثانيهما ما ينفع
في الاخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ ره بالعفو عن هذا الاثم انه لا مؤاخذة في تركه في الاخرة فيلزم منه ان لا يتوقف
الايمان الحقيقي النافع في الاخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة
وان كان معاقبا في الاخرة غير منتفع بايمانه فيها فيرد عليه امران الاول ان موضوع المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط
في البحث والثاني ان المعتبر في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكتفى فيها بظاهر الاسلام او بحسن الظاهر ويمكن ان يوفق بتحقيق
المقام على ما ذهب اليه الشيخ ره وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان من احديهما يقصد حصول اليقين والخروج
عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فانهم لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان الى آن الا
الى دين الاسلام وصار العلم فيه مطلوبا والامر بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر
والاجتهاد للزوم تكليف ما لا يطاق فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويتحرز عن ساير الاديان لتاخر الامر بالعلم
به عن ساير الاديان فهذا الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان واما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين
مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ثم ان التوصل الى المط قد يحصل بشيء آخر فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف ما لتوصل با
لواجب الاول وان كان ما يتوصل به الآن حراما كما اشرنا اليه في مباحث الاوامر فاذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل
من التقليد فقط اعتبار وجوب النظر التوصلي الى الاسلام وبقي اعتبار وجوبه الاخر فمراد الشيخ من كون هذا الخطا موضوعا انه
لا يوجب اتصاف صاحبه بالفسق وذلك مثل ان اخراج الماء من البئر لاجل الوضوء واجب توصلي عيني اذا انحصر الامر فيه على
الظاهر فان اتفق ان المكلف عصى وتكاهل عن ذلك فاذا باحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلى فلا مانع من القول بعدم المؤاخذة
على ترك ذلك الواجب وكذا قال بعدم المؤاخذة على تركه مع كونه واجبا لاجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو ايضا ولسند
على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الاجماع كما اشار اليه المحقق ره وسنذكره ايضا فالحاصل ان الكلام في هذه
المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما على خصوص الاصول التي هي دين الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر
والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويؤول الامر الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة به لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل
وعدم الابتلاء بسائر الاديان وكذا الكلام في ساير الازمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه فقولهم يجب الاجتهاد في اصول الدين
معنى يعم لجميع اهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غايتها ما يؤول الى ما هو الحق المط وقولهم يجب العلم
باصول الدين معنى مختص باصول الاسلام وكذا كل دين مطلوب في زمانه الخاص به وقولهم ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطاء موضوع
معنى خص ايضا بالاسلام بل باخص منه فان اراد الشيخ ره من وضعه والعفو عنه في الاخرة ايضا فلا بد ان يقول ان ترك هذا الواجب

صغيرة يكفرها ترك الكبائر وان اراد العفو عنه في الدنيا بمعنى انه يقبل شهادة صاحبه ويتصف بالعدالة وان كان فاعلا للكبيرة
فهو غير مانوس والظاهر انه اراد المعنى الاول هذا ان اردنا من لفظ الخطا المعصية وان اردنا الخطاء المقابل للعمد فيختص الكلام بالغافلين
من المقلدين وهو الغالب فيهم ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقة العلماء وخلاف ظاهر كلام الشيخ ايضا كما سنشير وان كان
في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عن اخذ الدين بالتقليد جهلا اذا وافق الحق كما سنذكره ايضا هذا غاية توجيه كلام الشيخ ره
اقول الذي رايته في العدة مما يناسب ما نقله المحقق موضعان الاول ما ذكره في ذكر صفات المفتي والمستفتي فانه بعد ما ذكر
عدم جواز التقليد في الاصول واستدل على جواز التقليد في الفروع بالطريقة المستمرة وعمل اصحاب الائمة ع وتقرير ائمتهم على ذلك
واورد عليه ان طريقتهم ايضا كان تقرير المقلدين في الاصول على تقليدهم وعدم قطع الموالاة عنهم وعدم التنكير عليهم واجاب
عنه فقال والذي يقوى في نفسي ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده غير مؤاخذ به وانه معفو عنه وانما
قلنا ذلك لمثل هذه الطريقة التي قدمناها لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمة قطع موالاة من يسمع قولهم واعتقد
مثل اعتقادهم وان لم يسند ذلك الى حجة عقل او شرع وليس لاحد ان يقول ان ذلك لا يجوز لانه يؤدي الى الاغراء بما لا يأمن
ان يكون جهلا وذلك انه لا يؤدي الى شيء من ذلك لان هذا المقلد لا يمكنه ان يعلم ابتداء ان ذلك سائغ له فهو خائف من الاقدام
على ذلك ولا يمكنه ايضا ان يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد لانه انما يمكنه ان يعلم ذلك اذا عرف الاصول وقد فرضنا
انه مقلد في ذلك كله فكيف يعلم اسقاط العقاب فيكون مغرا باعتقاده ما لا يامن من كونه جهلا او باستدامته وانما يعلم ذلك
غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالاصول وسبروا احوالهم وان العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا انكروا عليهم ولا يسع ذلك
لهم الا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم وذلك يخرجه من باب الاغراء وهذا القدر كاف في هذا الباب انشاء الله تعالى واقوى مما ذكرنا
ان لا يجوز التقليد في الاصول اذا كان للمكلف طريق الى العلم به اما على جملة او تفصيل ومن ليس له قدرة على ذلك اصلا فليس
بمكلف وهو بمنزلة البهائم التي ليست مكلفة بحال والموضع الثاني ما ذكره في بحث اخبار الآحاد قال فان قيل كيف تعولون
على هذه الاخبار واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية الى ان قال واما ما يرويه قوم من المقلدة
فالصحيح الذي اعتقده ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم الفساق فلا يلزم على هذا ترك
ما نقلوه على ان ما اشاروا اليه لا نسلم انهم كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقول جماعة اهل العدل
في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك ينبغي ان يكونوا غير عالمين لان ايراد الحجج والمناظرة صناعة
وليس يقف حصول المعرفة على حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل الى اخر ما ذكره واقول يرد على الشيخ ره امور الاول ان كلامه مستلزم
للقول ان الاستدلال واجب اخر والمعرفة واجب اخر وليس التكليف هو المعرفة الحاصلة بالاستدلال كما يظهر من الاخبار ويمكن
دفعه بان الشيخ يلتزم ذلك ولا يلزم من القول به مخالفة الاجماع ولا الدليل القاطع والثاني ان وضع الخطاء عن مقلدة اهل الحق
دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح لان المقلدين ان كانوا غافلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطمئنين بما اخذوه غير
شاكين فكلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في اخر كلامه الاول
لمقلدة اهل الحق وان كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ومع ذلك تركوه فهم متساوون في فعلهم الاختياري ايضا بالفرض
والفعل الاضطراري لا يصير منشأ لثواب وعقاب بالاتفاق فان قيل الميل الى دين الاسلام فعل اختياري فمقلدة اهل الحق
اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا ليس هذا الاختيار الا من جهة حسن ظن بهم واختيار جهل حسن الظن مناطا للاعتقاد
مشترك بين الفريقين فما وجه جعل ذلك في حقهم موجبا للخلود في الجنة وفي حق الاغيار موجبا للخلود في النار اذا الفريقان كلاهما
بعد التفطن لوجوب النظر والاستدلال اما يبقيان على اطمينانهما السابق او يتزلزلان فيه فنشأ بقاء كل منهما على الحال الثاني

في الاول

في الاول هو بقاء الاطمينان الحاصل من حسن الظن الموجود فيهما فيلزم التساوي وفي الثاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بامر دينهما
وهما متساويان فيه ايضا والاصابة الاتفاقية لا يفيد شيئا مع انه لا يصح اصابة بسبب التزلزل والقول بان الكفر هو الموجب
لدخول النار لا عدم الاسلام وغاية الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلد للحق غير وجيه لانا مع قطع النظر من ان الكفر هو عدم
الاسلام لا امر وجودي كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضا غير متحقق لتزلزلهم فغايته عدم الاسلام وعدم الكفر
وان اراد الشيخ ره انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل فيها للثواب والعقاب فهو مع انه غير
ظاهر كلامه لا يصح ايضا اذ العدالة مبنية على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب الثالث ان ما ذكره من تقرير
الائمة والعلماء اياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهي عن المنكر فان كان مراده من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلائم
ظاهر ما اختاره من الوجوب في هذا البحث ولا يلائم العفو والوضع وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يجب النهي عنه
على الائمة ع والعلماء وان كان المكلف جاهلا او غافلا لان فائدة النوع والامام والعالم هو تكميل نفوس العامة وهو لا يتم الا
بالابلاغ فكيف يسكت الائمة ع والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلا عن التفطن والتنبه وبهذا يظهر ضعف ما دفعه
عن نفسه من لزوم الاغراء بالجهل ايضا الرابع ان اجماعهم على عدم قطع الموالات بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك هذا الواجب
غير مضر فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمينان الحاصل منه سلمنا لكنه لعله كان لمعرفتهم من حالهم انهم يعلمون
الادلة الاجمالية الممكنة حصولها الاغلب الناس كما مر في حكاية العجوز والاعرابي وهناك وجوه اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة
وعدم قطع الموالات لا يمكن معها دعوى الاجماع على ان القبول من جهة العفو والوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالواقعة
او بافتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن او من جهة خوف او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيما نقله الا اذا ثبت به اجماع وانى له باثباته
الخامس ان ما ذكره من وضع الخطاء لا بد ان يختص بالعدول التاركين للكبائر والا فلا معنى للوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو
عدول عن القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق ره ففي كلامه اشارة الى الميل الى مذهب الشيخ
وفي كلامه مناقشات لا يهمنا ذكرها والاستدلال الاخير المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النبي ص باسلام الاعرابي وعدم الزامه
بالاستدلال لا يدل على عدم وجوب الاستدلال ولا على العفو وايضا ربما كان ذلك لاجل معرفته ص من حاله ان ايمانه كان من الدليل
اما من جهة عقله او من ملاحظة معجزاته او غير ذلك وايضا قد بينا سابقا ان الحكم بالاسلام له مراتب احدها لا يتوقف على الاذعان
فضلا عن الاستدلال فلعل الاكتفاء كان لادخاله في زمرة المسلمين او لاتمام ايمانه وتشييده وتسديده على التدريج حسب
ما اقتضاه المصالح وحاصل تفصيل احوال المكلفين ان الجاهل والغافل راسا او في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا فرق
فيه بين المحق وغيره والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللآيات والاخبار وقد بينا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار
في الدنيا لا ينافي عدم تعذيبهم على الكفر في الاخرة فهم في الاخرة من المرجون لامر الله فلعله يكلفهم في الاخرة ويعامل معهم بوفق
حالهم وكذلك ثبوت احكام الاسلام لمن اظهر وان لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به لا ينافي عقابهم في الاخرة وقد اشرنا ان اطلاق
كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد ان ينزل على غير الغافل والجاهل ومما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين صرح بان التكليف
بالمعارف انما يكون اذا امكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء ان وقت
التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادرة بتحصيل المعارف في اول البلوغ وعن الشيخ ره ان التكليف
بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين اذا كان عاقلا والاخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم دالة على ما ذكره بعض
الفقهاء ومطابقة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكور والاناث في البلوغ الحاصل بالسن مع انهن انقص عقولا
واضعف نفسا وهذا الاشكال مشترك اللزوم في الفروع والاصول والجواب ان التكليف انما هو دون الطاقة بل الوسع والفرق

مع الطاقة والوسع لعله لكون من احق بتحميل المحن لنقصان عقولهن فعلهن بعدم التكليف ادعى لهن الى المعاصي من الذكور ولان الذكور لكونهم
اكثر موردا للمحن والمصائب واثقل احمالا لتحملهم احمال الاناث وتكفلهم مؤنتهن لا بد لهم في تحصيل التدرب في امر المعاش من فرصة ليكمل
لهم فيه التجارب وبالجملة ما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمة وان لم يبلغها عقولنا والحق والتحقيق ان مراتب الايمان مختلفة باختلاف
استعدادات المكلفين وكل ميسر لما خلق له ولا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلفها الا ما اتيها ليهلك من هلك عن بينة
ويحيى من حي عن بينة والايات والاخبار الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والغافل كثيرة ذكرنا شطرا منها في مباحث الادلة
العقلية واما غير الغافل والجاهل فعلى القول بعدم جواز التقليد ان كان مقلدا في الحق جازما به وعالما بوجوب النظر تاركا
للاستدلال لا مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر كما يظهر من ظاهره وغيره بعيد غاية البعد
ان اريد به عدم الايمان الواقعي وان اريد عدم اجراء حكم المؤمنين عليه في الدنيا فلا يصح جزما لانه ليس ادنى من المنافق واما بدون
الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلم نحكم بفسقه والحاصل ان المقلد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون
مؤمنا يعامل معه معاملة المؤمنين في الدنيا واما في الاخرة فيمكن ان يكون من جملة المرجون لامر الله كسائر المستضعفين من
المسلمين للاشكال في الفرق بينه وبين المقلد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقتضى ما حققناه
سابقا ولكنه يجري في سائر الفرق ايض واما المقلد للحق الظان العالم بوجوب النظر الغير المصر فالظاهر انه يعامل في الدنيا معه معاملة
المؤمنين وفي الاخرة من المرجون لامر الله ايض واما المقلد في الباطل الجازم اذا علم بوجوب النظر واصر في الترك عنادا فهو من اكفر
الكفرة في الدنيا والاخرة وكذا هو كافر اذا لم يصر ولم يعاند واذا لم يعلم بوجوب النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا ومرجى في الاخرة
ومنه يظهر حكم الظان واما على القول بجواز التقليد فلا اشكال في ايمان القسم الاول من المقلد في الحق الجازم به لحصول المقصود
من الاطمينان بالعقائد الحقة التي بها كمال النفس من دون ملاحظة وجه حصولها اذ وجه الحصول لا ينحصر في البرهان والحد غيرهما
وهو مقتضى اطلاقات الايات والاخبار واما الظان كذلك فهو مسلم في الظاهر ومرجى في الاخرة واما المقلد الجازم في الباطل من
دون ظهور الحق ولا عناد فيجري عليه احكام الكفر في الدنيا كاملا ولكنه مرجى في الاخرة بعد اتمام الحجة وكذا الظان واما المعاند
المصر فهو كافر في الدنيا والاخرة جازما كان او ظانا هذا احكام المقلدين فلاحظها ولاحظ ما قدمناها في المقدمة وفي تضاعيف
الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والايمان في الجميع واما المجتهدون فالمشهور ان المصيب في العقليات واحد والاخر مخطئ
اثم وقدم الاشارة الى الكلام فيه وسنبينه في القانون الاتي انشاء الله تعالى **الثالث** المراد باصول الدين هو اجزاء الايمان وهو
عند ناخمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات المستجمع لجميع الكمالات المنزه عن النقايص ويرجع تفصيل هذا الاجمال
الى الواجب الوجود العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج وفعل القبيح واللغو فيندرج في ذلك العدل والحكمة فلا حاجة
الى افراد العدل الا لمزيد الاهتمام به ولذلك جعلوه احد الاصول الخمسة ثم التصديق بنبوة نبينا ص وما جاء به تفصيلا فيما علم
واجمالا فيما لم يعلم والظاهر انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الايمان وان كان قد يجب كفاية لحفظ الشريعة والمراد بالاذعان
الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه مما جاء به بديهي عن به اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالا من التفاصيل و
لم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان وامثال ذلك فيكفيه الاذعان به في الجملة ولا يجب معرفة كيفيتها ولا الاذعان بما
لم يفد اليقين في كيفيتها من اخبار الاحاد ثم ان المعاد الذي جعلوه احدا من الاصول الخمسة يمكن اندراجه فيما جاء به النبي ص خصوصا
الجسماني وان قلنا بحكم العقل بثبوته في الجملة كما هو الظاهر الواضح وقد اشار اليه الكلام الالهي حيث قال افحسبتم انما خلقناكم
عبثا الاية فيمكن جعله احدا من الخمسة بالاستقلال ايض ولكن لا بخصوص الجسماني والحق ان العقل قاطع به في الجملة والشرع صادع
بالجسماني بالبديهة ثم الاذعان بامامة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم واو جعلنا الكلام في اصول الدين





مطلقا فلا يختص الكلام بنبينا ص وائمتنا ع فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يختص بدين دون دين وزمان دون زمان واما النظر
في جزئيات احوال النبي ص والوصي مثل كونهم معصومين وكون نبينا ص خاتم الانبياء ومبعوثا على الثقلين وكذا عصمة الائمة ع وكونهم
منصوبين بالنص لا باختيار الناس وان علمهم لم يكن من اجتهاد وان انقراضهم بانقراض الدنيا ونحو ذلك فيكفي فيه الاذعان الاجمالي
بالمعنى المتقدم والظاهر ان الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين انما هو لاندراج غيرهما فيهما كما لا يخفى على المتامل سيما في اوائل الاسلام
فقد يختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاحوال ففي زمان النبي ص كان التكليف الاول هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل به
الايمان لتضمنهما اجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوصي ح ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وسائر العقائد كان
يحصل لهم بعد ذلك بالتدريج ومن التامل في ذلك يظهر حال زماننا ايض بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتمام الاصول الخمسة
مثل معرفة التجرد وعدم امكان الرؤية وعدم الجسمية وعينية الصفات وعدم كون افعال العباد مخلوقة لله تع وصفات النبي
وصفات الامام ع وجزئيات ما بعد الموت وتفاصيل وقايع المعاد فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب في اوائل الامر حتى يتم
عليه الحجة ويظهر له الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بضروريات الدين من اجزاء الايمان وانكارها كفرا ولا حاجة الى ذلك بعد
جعل الاذعان بما جاء به النبي واجبا والكلام في الاستدلال والنظر في هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد في النبوة اذ الدليل على حقية
النبي ص وصدقه هو الدليل على حقية ما علم انه مما جاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك وان الضروري الذي يستلزم الكفر ما هو
والضروريات اما من باب الاعتقادات واما من باب الافعال والاعمال وقد وقع الاختلاف في كثير منها واكثرها مذكورة في كتب
الفقهاء متفرقا وقد يقع الاشكال في بعض ما فهم حكماء الاسلام والصوفية وادعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع والاشكال
في مقامين احدهما ان ما فهموه مخالفا لما فهمه اهل الشرع السالكون على ظاهر النصوص هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر
ضروريا ام لا والثاني انه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيا لاهله هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه ام لا ولما كان معيار
التكفير في انكار الضروري هو انكار صدق النبي لانه ينكر ما يعلم انه مما اخبر به فما لم يعلم ان المنكر عالم بانه مما اخبر به لا يمكن تكفيره
ومعرفة ان ذلك الشيء مما يعرفه كل احد دخل في الدين ايض من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات
فربما يدعي احدهم كون شيء ضروريا بعنوان القطع واخر يحكم بعدمه وربما يحكم بكون خلافه ضروريا وربما يقول بعضهم الظاهر
ان هذا ضروري كتحريم تقبيل النساء الاجانب والغلمان مع الشهوة وتحريم الجمع بين الاختين وكون الريح ناقضا للوضوء او تقول
انه ضروري على احتمال مثل حرمة منفعة القرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان التسليم وجوابه فالحكم بكون شيء ضروريا من
المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروري ان يعلم من حال المنكر انه عالم بانه من دين الرسول ص وينكره
وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بملاحظة حال المكلف وحال التكليف ولا
بد ان يكون الحدس قطعيا لئلا يتبادر بتكفير مسلم سيما مع قولهم ادرؤا الحدود بالشبهات ثم اذا اظهر المنكر العذر واحتمل
في حقه الشبهة فلا اشكال وح نقول ان الاشتباه في كون المسئلة من دين النبي ص اما من جهة عدم الوصول اليه من جهة مانع
من الاعتزال عن الاسلام بسبب اسر او نحوه او عدم حصول العلم بسبب كون الاخبار احادا واما من جهة عدم فهم ذلك من كلام
وان بلغ الكلام حد التواتر والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهة اخبار الاحاد والمسائل الظاهرة
لمن كان اسيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من جسمانية المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئي في حال الرؤيا كما يقوله
الاشراقيون او كون المراد مما ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنة والنار والحور والقصور والثمار هو التشبيه والتقريب للافهام
الظاهرة والا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والالام الروحانية الحاصلة للنفس بعد خراب البدن بسبب تذكرها للاعمال
الحسنة والسيئة في دار الدنيا كما يقوله المشائيون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحدوث

الدالة اما الاول فلا اشكال فيه اذا لم يصل اليه بحيث يفيد العلم واما الثاني فهو المزلقة العظمى والمزلة الكبرى فان فرض لهم
عدم التقصير في الاجتهاد واديهم النظر الى ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا انهم يعذبون في الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فللزوم
الظلم على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ترتب احكام الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو احد الاصول الخمسة
بالاستقلال هو مطلق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالعقل القاطع او مع انضمام القدر المسلم من الشارع ايضا واما خصوص
الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لانكار النبي بدعوى كونه ضروريا منه وان المنكر يعلم انه دينه وينكره وقد فرضنا
عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب ما اشرب في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهم من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا
يفهم ذلك من كلام النبي ويحمله على ما فهم قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقه من حيث التقصير في فهم الكلام و عدم
العمل على مقتضاه في العلم او العمل لا كفره المستند الى انكار ما قاله النبي مع علمه بانه مما قاله والحاصل ان اصول الدين بعضها
من اصول الدين بالاستقلال وبعضها من جهة ان انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايمان بالله والرسول واليوم الاخر
في الجملة هو اصل الايمان ومن فروع هذه الاصول الايمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله علما كان او عملا ثم استمع لما يتلى
عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعاده وملاحظة مع ما دل العقل على خلافه
فنقول ان الضرورة اما يحصل بتواتر الاخبار الى ان يحصل البداهة او يحصل بالتسامع والتظافر واكثر اخبار البلدان والسلف
من قبيل الثاني كما اشرنا في مبحث الخبر المتواتر وما بلغ الينا بالبديهة من دين نبينا اكثرها من باب القرائن والتسامع والتظافر
فان علمنا بوجوب صلوات الخمس في ديننا يحصل من ملاحظة فعل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذه الطبقة من سلفهم
وهكذا الى زمان النبي على شرائط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر فكما ان الافعال قد يصير
ضروريا فقد يصير العقائد ايضا ضروريا فقد نرى ان الامة عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حياة وجنة ونارا وحورا وقصورا
ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره فاذا ضممنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الاحصاء والحصر يحصل
لنا القطع بان ذلك دين نبينا فمن قال انه لا حيوة بعد الموت او لا جنة ولا نار مع علمه بان هذا القول صادر من النبي فهو
مكذب له جزما وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبر به النبي حق لكن ما يفهمه العوام ويعتقدونه انما هو مطابق لبعض الخواص و
جميعهم وان هنا جمعا كثيرا وجما غفيرا من الخواص يعتقدون بذلك اجمالا لكنهم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التشبيه
او المثال لما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا لبعض الخواص لا حجة فيه فجوابه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم
المخاطبين ومقتضى الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على متفاهم الكافة وحملة الايات والاخبار حملتهم بل كلهم كانوا يفهمون
من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى مريدين ذلك منها ملقين اليهم مقاصدها الى ان وصل الى
ارباب التصانيف في الحديث ثم الينا فالحجة انما هو فهم حاملي تلك الايات والاخبار ومخاطبيها والقول بان هؤلاء العلماء الصلحا
الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى حامل فقه الى من هو افقه منه قد حملوا هذه الظواهر الينا ونحن
اهل السرائر فنحن مكلفون بما نفهمه منها محض دعوى خالية عن دليل بل نشاهد ان كثيرا من هؤلاء الاجلة اعظم شانا واعلى مكانا
واكثر استعدادا من اكثر من يدعي انه من اهل هذه الاسرار ومع ذلك ليس عندهم مما ذكروه عين ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ
هي افادة المعاني الحقيقية وارادة المجاز والبطون لا يصح الا مع نصب القرينة فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا القاطعة
وبراهيننا الساطعة قرينة وانما هو الذي دعانا الى حمل الظواهر على ما اردناه وفيه ان هذا ليس قولا بالشريعة ومتابعة لها بل انما
هو تفضل منهم على الشرع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه فذلك منهم منة عظيمة على الشرع فيرجع الكلام الى بيان ما اسسوه وتمهيد
ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان القاطع على شيء مما خالف الظواهر فنحن ايضا متبعوه كما نؤول



متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسيم قطعيا يقينيا واما مثل قوله تعالى قل يحييها الذي انشاها
اول مرة يعني العظام الرميم فلا برهان قطعي يدل على خلافه حتى نؤوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفا
غاية الضعف فلا يجوز العدول عنه ما بقي له احتمال الصحة وان كان في غاية الضعف فيجب طرح ما عارضه من الادلة العقلية
وان كان في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين واني لهم باثبات اليقين في استحالة المعاد الجسماني او عذاب القبر او امثال ذلك وذلك
لان كون الشارع صادقا مسلم وكون هذه الظواهر كان صادرا منه مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى الحكمة ووضع الالفاظ
ومقتضى البعث على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقرينة ايضا مقتضى الوضع وطريقة العرب والقرينة هو ما فهمنا
من جهة العقل قلت ان كان ما فهمته مرجحا لارادة المجاز وان احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل ارادة الحقيقة ويقدم ذلك
المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤول الى جعل الاصول من قبيل الفروع مبنيا على الظنون والمرجحات وان قلت لا يحتمل غيره فالكلام
معك في اثبات البرهان على استحالة مقتضى الظاهر فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك
معترف بكونه ظاهرا افاد ايضا على ظن من دعوتك قلت ان معاضد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة
العمل والاجماعات المنقولة والطريقة المستمرة الحاصلة لارباب الدين بل ارباب ساير الاديان والملل وذلك كما يحصل
العلم بالمراد في الاعمال كالصلوة والحج وغيرهما فانها ايضا محتملة لان يراد منها اسرار ومطالب خفية غير هذه الحركات التي يفعلها
الناس فلعل المراد من الصلوة اظهار العبودية ومن الركوع محض الخشوع والتضعضع ومن السجود اظهار الذلة وانه خلقنا من تراب
وهكذا فلما تلقت الامة الاخبار والايات الواردة فيها فاهمين منها هذه الاعمال عاملين عليها الى زماننا هذا حصل لنا القطع
بالمراد منها فكذلك اخباره عن سؤال القبر والحساب والكتاب والميزان والجنة والنيران والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من
الايات والاخبار والاجماعات بحيث لا يحتمل انكارها الا مكابر والمنكرون برهة قليلة منتهية طريقتهم الى منكري الشرايع رأسا
من حكماء يونان وامثالهم فالمنصف المتأمل اذا لاحظ الطريقة وارباها والمخالفين لها وطرائقهم لا يشتبه عليه ان ذلك لا يوجب
قدحا وتشويشا وذلك نظير ما اوقع شبهة في ان الارض متحركة والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحس
والعقل والنقل وبعد اللتيا والتي فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة اصول الدين اما من باب ما يؤول
الى انكار احد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبر به النبي عالما بانه من النبي ولا
مع التقصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الاخرة وبدون التقصير مستلزم للاول لا الثاني واما الثاني فمع عدم التقصير
لا كفر ولا عذاب ومع التقصير لا يستلزم الكفر ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضروري من التأمل التام
منه حتى يظهر له الامر ولا يختلط فان المقام محل الاشتباه ومن جملة موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري
كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفي و يقال ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري الدين
بمعنى انه مما لا يشتبه على احد من اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعمل بظنه ويحكم بالكفر ولا يجب عليه التفحص عن الشخص
الخاص المنكر له هل هو ممن يحتمل في حقه الشبهة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي فهو منكر
للنبي ولا يمكن فيه ان يؤ بمثل ما يؤ في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما اخبره النبي وهو لا يحصل الا
بمعرفة حال ذلك الشخص اذ هو ليس من الالفاظ التي ورد بها الشرع حتى يكفي فيه الظن بالمدلول كساير موضوعات الالفاظ ولا يحصل
الا ان خبر دل على ذلك واجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للتشكيك المشترك بين الامرين والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ
اسم لما في نفس الامر كما هو التحقيق فما لم يظهر كونه كذلك فالاصل عدم ترتب الحكم عليه سيما مع قوله ادرؤا الحدود بالشبهات
وبالجملة الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان فتوى المجتهد بان هذا ضروري لا يتفرع على الامة كي يكفي في حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص

منهم ولا بد من العلم بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرائن من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلد او الوقت والاصل
ونفي العسر والحرج ودرء الحدود بالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المباحث له محل آخر لكنا رأينا ان نذكر
بعضها ونبين بعض ما اهملوه لئلا يفوتنا فوائده وعسى ان ينتفع بها اخواننا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا يوم الدين **فائدة**
اعلم ان ضروري الدين كما يستلزم انكاره الخروج عن الدين فضروري المذهب ايضا يستلزم انكاره الخروج من المذهب وهنا دقيقة لا بد
ان ينبه عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار المذهب فيشتبه ضروري الدين بضروري المذهب كما لو صار عند الشيعة
وجوب مسح الرجلين ضروريا عن النبي ص فانكاره من الشيعة انكار لضروري الدين بخلاف مخالفيهم **قانون** اختلف
العلماء في ان كل مجتهد مصيب ام لا وحكم الاجتهاد في العقليات والشرعيات في ذلك مختلف وقد مر الاشارة الى حال الاجتهاد
في العقليات ونقول هنا ايضا ان الجمهور من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وادعى عليه الاجماع بعضهم وان النافي للاسلام مخطئ
آثم كافر اجتهد ام لم يجتهد وخالف في ذلك الجاحظ حيث قال انه لا اثم على المجتهد وان اخطأ لانه لم يقصر بالفرض وزاد عليه
عبد الله بن الحسن العنبري انه مصيب ايضا فان اراد ادراك ما طابق الواقع فهو غير معقول للزوم اجتماع النقيضين في مثل قدم العالم
وحدوثه وان اراد عدم الاثم فيل الظاهر ان مراد المخالف هنا من الاصابة وعدم الخطاء انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجبر
والعدل والقائل بالرؤية وعدمها والا فلا يتصور تصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم
الاثم فلا يلزم ذلك لما مر منا الاشارة بل لا يصح القول بالاصابة بمعنى ادراك ما في نفس الامر وقد عرفت التحقيق في المسئلة
وان غير المقصر لا اثم عليه وان اخطأ وان قلنا بجريان حكم الكفار عليه ان اخطأ الاسلام في الخارج احتج الجمهور بان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب
عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وجوابه منع التكليف بالعلم مطلقا ان اريد به اليقين بل يكفي ما هو اليقين عنده بل
يكفي مطلق الجزم الذي يطمئن به النفس ولا ذم قول من يكتفي بالظن كالمحقق الطوسي وغيره ان يكتفي به في غير الاسلام ايضا بالنظر الى
المؤاخذة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكتفاء من جهة نفي احكام الكفر لئلا يلزم الظلم على الله وان جعل المعيار في التكليف
هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان فيتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره والحاصل انه لا دليل على كون الكافر
المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب دون المسلم مع تساويهما في المرتبة والاجتهاد كما اشرنا سابقا ويشكل
المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاصة والعامة كالشيخ والشهيد الثاني وغيرهما وابن الحاجب على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذة
في الآخرة ومن تبعه ومن جهة ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان يكون مراد من ادعى الاجماع انما هو في حال
العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على ادلة المسائل نفيا واثباتا على التفصيل لا مطلق من يجتهد في دينه وان كان
عاميا ودعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق لو خلي ونفسه ولم يقصر ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب
تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يذكرون هذه المسئلة مع مسئلة التصويب والتخطئة في الفروع في مبحث واحد ولكن
يرد عليه ان الدليل الذي ذكروه من ان الله نصب عليه الدليل يشمل العامي والمجتهد وكذلك ما ذكروه من وجوب النظر
والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر يشمل العامي والمجتهد فيلزم ان يكون الناظر من العوام ايضا آثما لانه لا يمكن ان يخفى
عليه الحق فهو مقصر وانت خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول الدين مجازفة كما ذكرنا في القانون
السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب آثاره في الدنيا فلا نسلم الاثم مع عدم التقصير وقد يستدل بقوله تعالى والذين جاهدوا
فينا لنهدينهم سبلنا فاليهودي اذا جاهد في الله يهتدي الى الاسلام فاذا لم يهتد يظهر انه مقصر اقول المراد بكلمة
فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة للاثنين وحملها على الجد والاجتهاد مجاز لا يصار اليه الا بدليل فالمعنى والله
يعلم الذين يدافعون الخصماء من شياطين الانس والجن والوهم والخيال والكفار المحاربين ايضا في حقنا لنرشدنهم الى سبلنا

مقصور قول الجاحظ وابن الراوندي انه يكتفى على الظن بمعنى ان المطلوب في الاصول الظن كالفروع فهو ايضا يرجع الى عدم الاثم منه منه

[illegible]

ولنعيننهم على دفاع الاعداء بايضاح الحجة والبرهان واعلاء السيف والسنان او لنتمن عليهم بهداية سبلنا الخاصة الموصلة
الى مراتب من القرب لا يصله جهادهم بدون اعانتنا او لنكملن لهم هداية جميع السبل ولنجمعن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها مع
ما هدوا اليها فلا دلالة في الآية على مراد المستدل وظاهر الآية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق نبيه فالجهاد في الدفاع عن مسئلة
نبوة نبينا ص بعد ثبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان نفي الاجتهاد في مطلق النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع
من حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من انكر مطلق النبوة لا اثبات نبوة موسى وعيسى بنفي نبوة محمد ص مع ان كلمة
جاهد ان كان بمعنى الاجتهاد ايضا يلزم ان يكون المراد الدفاع عن حق الله ومن ينتسب اليه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول
النظر والتردد مع ان علي بن ابرهيم قال في تفسيره في معنى جاهدوا فينا صبروا وجاهدوا مع رسول الله ص لنهدينهم سبلنا اي لنثبتنهم
مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرد وعينية الصفات والقدم والحدوث وغيرها في غاية البعد مع ان الكلام
يجري في مسئلة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء قد اختلفوا فيه فلا بد للمكلف في هذه المسئلة من الاعتقاد
باحد الطرفين فان قلنا ان المجتهدين المختلفين فيه كلاهما مصيب يلزم اجتماع النقيضين وان قلنا احدهما مخطئ آثم لان الله
قال لنهدينهم سبلنا فمن لم يصب فهو مقصر آثم فلا بد ان يقول جمهور علمائنا ان المحقق الطوسي والمحقق الاردبيلي ومن تبعهما آثمون
مقصرون او بالعكس وورود هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الآية اظهر من ان يخفى والقول بان السبيل مبهما هو ما يستقر
عليه ظنه مع انه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما اشرنا سابقا في غاية البعد وسيجيء الكلام في الفروع واحتج الجمهور ايضا باجماع المسلمين
على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاة ولا يفرقون بين معاند ومجتهد وخال عنهما والجواب
عن ذلك يظهر مما مر اذ الجهاد مع الكفار وقتلهم من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصر منهم في الآخرة
واما الاجماع على انهم من اهل النار فيمنع الاجماع في غير المقصرين للزوم الظلم عليه تعالى واما ظواهر الآيات والاخبار الدالة على ذلك
فالمتبادر منها المعاندون والمقصرون بل هو الظاهر من الكفر كما اشرنا ويؤيد ذلك قول امير المؤمنين ع في الخطبة الثانية ليوم
الجمعة المروية في الفقيه اللهم عذب كفرة اهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك
واما حجة الجاحظ فهو ما مر من انه غير مقصر وقد يستدل ايضا بان تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق فان المقدور لهما
هو النظر وترتيب المقدمتين واما الاعتقاد بالنتيجة فهو اضطراري لا يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال ضعيف فان التكليف
بما لا يطاق اذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير على فرض التقصير لم يثبت استحالته هذا حال العقائد التكليفية العقلية
الاصلية واما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب رد الوديعة واداء الدين واستحباب التفضل والاحسان
التي تستقل بها العقل فقالوا ان المصيب فيها جزما ايضا واحد وان المخالف فيها آثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق
المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل او المعاندين المقصرين ممن ينكر الحسن
والقبح العقليين او يسلمهما ويعاند في خصوص مسئلة من تلك المسائل من جهة داع وغرض والكلام في اصل مسئلة الحسن والقبح
مثل ما نحن فيه ولو فرض عدم التقصير فالكلام فيه ما مر فالكلام في امثال ذلك صح الجمهور في ان امثال ذلك هل هي مما يمكن ان
يختفي على احد ام لا واما بعد امكان الاختفاء فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفي عليه بلا تقصير والكلام في الامكان وعدم الامكان
هو ما مر من انه لا يبعد دعوى ذلك في حق المجتهدين الكاملين لا مط والكلام في ذلك نظير الكلام في تكفير منكر الضروري ويقع الاشكال
في تعيين من يستحق التكفير والتأثيم ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مقصر او ان الاصل عدم التكفير والتعذيب حتى يعلم ذلك
فراجع وتأمل واما الفرعيات الشرعيات كالعبادات البدنية والمعاملات فقالوا ان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها
ايضا واحد والمخطئ غير معذور والظاهر ان مرادهم ان يكون على المسئلة دليل قطعي بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزما فعدم

الوصول اليه كاشف من تقصيره وهو كك لو كان كك ويختلف ذلك ايضا بحسب افهام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه
المسئلة قطعي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا في انكار الضروري واما فيما لم يكن عليه دليل قطعي مثل سائر المسائل
الاجتهادية فبعد استفراغ الوسع في الاجتهاد فلا اثم عليه وان اخطأ بلا خلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في التخطئة
والتصويب فقيل لا حكم معين لله تع فيها بل حكمه تع فيها تابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد فيها حكم الله في حقه وحق مقلده وكل
مجتهد مصيب لحكم الله غير آثم وقيل ان لله تع في كل مسئلة حكما واحدا معينا والمصيب واحد ومن اخطأ فهو معذور ولا اثم عليه
وهذا هو مختار اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة ره في يه والشهيد الثاني ره في التمهيد وغيرهما ولكن الشيخ قال في العدة
والذي اذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلمين المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره المرتضى ره واليه كان يذهب
شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في واحد وان عليه دليلا ومن خالفه كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ ره بما يرجع
الى ما ذكره سائر الاصحاب كما يظهر من ملاحظة ما بعد هذا الكلام لا نطيل بذكرها وحاصله ان ذلك اذا كان اجتهادهم
بالقياس والراي ثم القائلون بالتخطئة من العامة اختلفوا فقال بعضهم ان الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين وهو بمنزلة
الدفين فمن عثر عليه من باب الاتفاق فله اجران ومن لم يصب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم انه نصب عليه دليلا فقيل
انه قطعي وقيل انه ظني والقائلون بانه قطعي اختلفوا فجمهورهم على عدم الاثم وذهب بشر المريسي الى كون المخطئ آثما والقائلون
بانه ظني اختلفوا فقيل انه لم يكلف باصابة ذلك الدليل لخفائه وغموضه فالمخطئ معذور وقيل انه مامور بالطلب اولا فان
اخطأ وغلب على ظنه شيء اخر تقلب التكليف وسقط عنه الاثم وذكروا الكل من الطرفين ادلة اكثرها تطويل بلا طائل والحق ما
ذهب اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو اقرب الى الصواب وهو اصالة عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض من اصحابنا
وشيوع تخطئة السلف بعضها بعضا من غير نكير والقول بان مرادهم خطاهم في الاجتهاد للتقصير او لانهم لم يكونوا اهلا للاجتهاد
خلاف الظاهر والآيات الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تع ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك الايات
الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج اليه فلا بد من
بيانه في الكتاب والسنة وما ورد عن النبي ص انه قال اذا اجتهد الحاكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض الاصحاب
وهذا وان كان خبرا واحدا الا ان الامة تلقته بالقبول ولم نجد له رادا والاخبار الدالة على ان لله في كل واقعة حكما حتى ارش
الخدش ولا يبعد تواترها وخصوص قول امير المؤمنين ع في نهج البلاغة في ذم اختلاف العلماء في الفتيا قال ع ترد على احدهم القضية
في حكم من الاحكام فيحكم فيها برايه ثم ترد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يجتمع القضاة عند الامام الذي
استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم واحد ونبيهم واحد وكتابهم واحد افامرهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوه
ام نهاهم عنه فعصوه ام انزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل
الله دينا تاما فقصر الرسول ص عن تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء الى آخر ما ذكره ع
ثم ان وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله في امثال هذا الزمان هو ان كلامه ع على العاملين بالقياس والراي لا بالكتاب والسنة
والى هذا يشير اخر كلام الشيخ ره في العدة ويفيده ما نقله من المذهب عن مشايخ الامامية وان مراده ع انه لا يجوز التعدد
في حكم الله الواقعي وان امكن على الظاهر بالنسبة الى المعذورين في زمان الحيرة والاضطرار بسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في
زمان الحضور ايضا فان المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله تع ورسوله لا الى الراي والقياس
وان الخطأ في ذلك معذور وقد ذكرنا في مباحث اخبار الآحاد والكلام على حجية ظن المجتهد بعض ما يوضح المقام فراجع ولاحظ
ثم قد يستدل على التخطئة بلزوم بطلان التصويب من صحته لان القائلين بالتخطئة يبطلون التصويب بهذا الاجتهاد

صحيح

صحيح فيكون التصويب باطلا وهو توهم لان الكلام في الفروع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في التجزي وغيره
ثم ان الشهيد الثاني ره ذكر في التمهيد للمسئلة فروعا وتبعه في بعضها غيره مثل المحقق البهائي منها ان المجتهد في القبلة اذا ظهر
خطاؤه هل يجب عليه القضاء ام لا والمنصوص عندنا وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في خارجه مط ولنا قول بالحاق المستدبر بعيد
مط وهذا كله مبني على ان المجتهد قد لا يكون مصيبا ومنها المصلي خلف من لا يرى وجوب السورة او التسليم او نحو ذلك ولم يفعله
او فعله على وجه الاستحباب حيث يعتبر الوجه ففي صحة الاقتداء به قولان مرتبان وينبغي على القول بالتخطئة عدم الجواز ومنها انفاذ
المجتهد حكم مجتهد اخر يخالفه في ماخذ الحكم وفي جوازه ايضا وجهان اقول وعندي في هذه التفريعات تامل فان القضاء والاعادة
انما يثبتان بفرض جديد كما حققناه في محله وسقوطهما لا يدل على كون ما وقع على خلاف الحق صوابا بل قد يكون لعدم دليل اخر
بعد الوقت الاول والاجزاء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة تدل على التخطئة ولا عدمها على التصويب اذ لا منافاة
لكون الخطاء في القبلة موجبا للقضاء مع كون الصلوة مع الخطاء فيها صوابا واستلزام القول بالتصويب لصحة الاقتداء بمن يخالفه
في الراي ممنوع فان الواجب على الماموم ان يقتدي بصلوة صحيحة عنده لا صحيحة عند غيره ويلزم على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فري
الاوداج الاربعة في الذبيحة اكل الذبيحة التي قطع حلقومها فقط من يرى حليتها بذلك وتجويز المجتهد لمقلد مجتهد آخر يخالفه
تقليده عموما ليس معناه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه وجواز انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايه مم والكلام في امضاء القضاء الثاني
غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون ذلك من باب التصويب ولعله لما ذكرنا قال صاحب المعالم في آخر المبحث وكيف كان فلا
للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم كثير طائل

## قانون

يتوقف الاجتهاد وكماله على امور اما ما يتوقف عليه
تحققه فهو امور الاول والثاني والثالث العلم بلغة العرب والنحو والصرف فان الكتاب والحديث عربيان وبعرفة اصل
مفردات الكلام من علم اللغة وتصاريفها الموجبة لتغيير معانيها بالمضي والاستقبال والامر والنهي وغيرها من الصرف و
معانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون
المجتهد صاحب اللغة كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النبي والائمة من اهل اللسان او بسبب التعلم من افواه الرجال او ممارسة
كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع او بالرجوع الى الكتب المؤلفة فيها فلا وجه لما يقال ان العربي القح لا يحتاج الى علم الصرف والنحو
واللغة اذ يمكن تحصيل معرفة مراد النبي والائمة ع بتتبع كلماتهم ومزاولتها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم
هو معرفة مسائلها التي يتوقف الفهم عليها باي نحو حصل مع ان كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب ايضا ربما
يحتاجون الى مراجعة الكتب التي الفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض الالفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد
يبحث عن كيفية التكليف وهو مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع
من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل
ولو اجمالا والتحقيق ان العلم بالمعارف الخمسة واليقين بها لا دخل له في حقيقة الفهم نعم هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده
فاذا فرض ان كافرا عالما استفرغ وسعه في الادلة على ما هي عليه واستقر رايه على شيء على فرض صحة هذا الدين ثم آمن وتاب
وقطع بانه لم يقصر في استفراغ وسعه شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان
ما فهمه فقها وكان استفراغ وسعه على فرض صحة المباني وهذا هو التحقيق في رد الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمس لان ذلك
لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني ره في كتاب القضاء من شرح اللمعة وغيره نعم يمكن
ان يقال ان معرفة ان الحكيم لا يفعل القبيح ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبين في علم الكلام ووجه توقف
الفقه عليه ان الخطاب بالظاهر وارادة خلافه من دون البيان قبيح فيترتب عليه بعض المسائل الفقهية هو ما اقتضاه

فاذا قلنا ان الخطاب بالظاهر وارادة خلافه قبيح فيترتب عليه ان المسئلة الفقهية

ظاهر اللفظ فامثال هذا هو الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المآخذ يحتاج الى الاستدلال
وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بديهيا وتحصيل النتايج من المقدمات مما غريزيا
طبيعيا لا ينافي الاحتياج اليه فيما عرض للذهن مرض الاعوجاج والغفلة بسبب الشبهات كما انه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال
العروض لنفسه او لردع غيره من الغلط والاشتباه وذلك غير خفي على من زاول الاستدلال في العلوم وما يقال من ان المنطق
لو كان عاصما عن الخطأ لما اخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف لان الانسان جائز الخطاء في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه
محفوظ عن الخطاء في الاغلب السادس معرفة اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه الا به
ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لكثرة الخلافات فيه بل وكذا الكلام في خلافيات اللغة والنحو والصرف ايضا مما يتفاوت
به الاحكام كالاجتهاد في معنى الصعيد والازار والانفحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الظن فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم وما
قيل من ان مسائل الاصول مما لا بد فيه من العلم مطلقا فلا تحقيق فيه وقد اشرنا اليه سابقا ووجه توقف الاجتهاد والفقه
عليه من وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انا وردنا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتحاد عرف
الشارع وعرفنا بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشك في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع او
اصطلاحه واما فيما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه او نشك في التغيير فنحتاج الى معرفة ان الكلام
كان على وفق عرفه وعرف اهل خطابه وقد عرفنا ان التحقيق ان الخطاب مخصوص بالحاضرين وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا
مخاطبين فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارع او عرف زمانه فتارة نتمسك بالتبادر وامثاله فنثبت الحقيقة في عرفنا او في
اللغة ثم نضم اليه اصالة عدم النقل والتغير فنثبت عرف الشارع واخرى نتمسك باستقراء كلام الشارع وتتبع موارد استعماله
فنحكم بثبوت الحقيقة الجديدة في كلامه ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من اصول الفقه مثل مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر
والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضا على وجه وهو
الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد
وايضا ثبت بالاجماع والاخبار ان فيهما خاصا وعاما ومطلقا ومقيدا وناسخا ومنسوخا ومحكما ومتشابها وظاهر الآيات والاخبار لا
بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضي معرفة المذكورات وما يتفرع عليها وايضا نعلم بالعيان وقوع التعارض
في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ونعلم عدم المناص عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل
وذلك يتوقف على معرفة مباحث التراجيح وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضا لما كان استنباط الاحكام سيما مع الاختلالات
الكثيرة والاختلافات العظيمة المحتاجة الى النقد والانتخاب والتميز بين الحق والباطل وما ورد على وجه التقية وغيرها والترجيح
بين الادلة المتعارضة مضافا الى المباني الصعبة في شرايط الفهم وتحصيل معرفة مبانيها ليس شان كل احد بل لا يتمكن منها الا
الاوحدي في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه المرتبة الاخذ ممن له هذه المرتبة وذلك يحتاج الى معرفة مباحث
الاجتهاد والتقليد وان المجتهد من هو والاجتهاد كيف هو وشرايطه ما هي وهل يشترط كونه حيا وعادلا واماميا ام لا وهل
يشترط تكرر النظر في الوقايع ام لا وهل يجب المشافهة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلا وهل يكفي في معرفة
المجتهد الظن او يجب العلم وكيف يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب
والاجماع فلا بد من معرفتهما ومعرفة اقسامهما ومعرفة ما هو الحجة منهما من غيرها وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ومعرفة
حال كل من اقسامهما وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة العقل ولا بد من معرفة ان اي حكم من احكامه حجة هل هو
مما يستقل به العقل او غيره والرابع انه اذا لم يوجد دليل في مسئلة بالخصوص ولم يستقل بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة

والاباحة

والاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك وكل ذلك يتكفل ببيانه علم الاصول والخامس انه اذا اقتضى عموم الكتاب او السنة شيئا واقتضى
العقل او عموم آخر خلافه واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ماذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا
من جهتين ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء مضيقا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده فهل يحكم بحرمة الضد وبطلانه لو كان
عبادة ام لا ومثل ما لو امر الشارع بشيء فالعقل وان كان يحكم بان فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه لكن الشارع هل اراد بذلك
الخطاب فعل هذه المقدمات ايضا بان يكون هناك واجبات شرعية متعددة ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق
الوجوب الشرعي بفعل مقدماته ونحو ذلك ولا ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من مأخذ فلا بد من تحقيق الكلام
في اجتماع الامر والنهي وفي ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقتضي وجوب مقدمته ام لا والمتكفل بكل ذلك هو
علم الاصول واورد الاخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهية لا يخفى اندفاعها على من له ادنى تامل ولكنا نذكرها
ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها ان لها حقيقة ولا يحسب انها كلام تحقيقي فمنها ان علم الاصول قد حدث تدوينه بعد
عصر الائمة وانا نقطع ان قدمائنا وحاملي اخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يستفتون بدين ائمتهم ويعملون باخبارهم ومع
ذلك قررهم ائمتهم على ذلك فاستمر ذلك الى زمان ابن ابي عقيل وابن الجنيد ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والجواب عنه
اما اولا بان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل
على عدم وجوده واشاء ولعلك قد قرع سمعك ما روي ان امير المؤمنين ع امر ابا الاسود الدئلي بتدوين علم النحو وتاسيسه
فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك لم يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فما نحن فيه ايضا كذلك بل نقول يحصل لمن تتبع الاخبار
العلم بوجود ذلك العلم في الصدر الاول فان حكم تعارض الادلة وما لا نص فيه والقياس والاستصحاب والعام والخاص و
المطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه وجواز الرواية بالمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار
وجودها في الجملة وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين اليها لعدم تغير العرف كمعرفة مباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي
وامثال ذلك وعدم احتياجهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا كما لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة
الى كثير منها ايضا مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم
ولم يقل افعلوا فكيف اوجبه فانه يدل على الوجوب وقرره الامام ع على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضا واجابه ع من باب النقض انه تعالى
قال في سعي الصفا والمروة ايضا فلا جناح عليه ان يطوف بهما مع وجوبه يعني ان الوجوب مستفاد من دليل آخر ومثل ما ورد في مفهوم
الشرط في حكاية قول ابراهيم ع بل فعله كبيرهم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وكذا في بعض الاخبار دلالة على ان النهي يدل على التحريم
ام لا وحكاية مخاصمة ابن الزبعرى مع رسول الله ص معروف واما مثل مسئلة جواز العمل بخبر الواحد وعدمه وجواز العمل بظاهر الكتاب
وعدمه ايضا فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من قدماء اصحابنا واجماع الامامية على حرمة العمل به بل ادعى بعضهم استحالته عقلا وليس
معنى الاجماع الا اتفاق الامامية الكاشف عن راي رئيسهم وكذا النزاع في ان الامر والنهي هل يجتمعان ام لا لا نم كونه من المحدثات بل
كان مشهورا بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني في كتاب الطلاق ان طريقة الامامية كانت
القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار الغصبية كما اشار اليه العلامة المجلسي ره في البحار وكذا كل مسئلة ادعي اجماع الامامية
عليه مثل مسئلة دلالة الامر على الوجوب والفور ونحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضا لا يخفى
لعاقل اذا دار الامر بين النفي والاثبات وتردد مذهب القدماء بين احدهما ان يقول لم يكونوا قائلين باحد الطرفين مثلا اذا
قلنا لك هل كان اصحاب الائمة قائلين بدلالة الامر على الوجوب ام لا فان قلت لم يكونوا قائلين بشيء منهما فهذا شطط من الكلام وان
قلت كانوا قائلين بدلالته على الوجوب فهو مسئلة اصولية وان قلت كانوا قائلين بعدم الدلالة فهو مسئلة اصولية ايضا اذ

ان الامام عليه السلام قال ما كذب ابرهيم فانه قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون

الاصوليون مختلفون في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان ما بلغنا من الاخبار ليس الا قليلا مما روته اصحابنا ولعله كان فيما لم
يبلغنا ما يدل عليها وذهب بالحوادث كسائر الاخبار او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي القاء
العلوم تدريجا كما هو الديدن والدأب في الفروع اذ لم يجر عادة الله تعالى بامكان تعليم الامور الغير المتناهية دفعة وكذا تعليمها اذ قد
يتفاوت احوال الازمنة بل الاشخاص في زمانين فربما اقتضت المصلحة ان يظهرون ما لم يظهروه في الآن الاول فقد يقتضي المصلحة
ذكر بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكروه ان يجملوه او لا ان يفصلوه وقد يقتضي الاجمال وحوالة التفصيل
على افهامهم لامكان تحصيله من الاجمال بل هذا هو الطريق في اصول الدين ايضا فان النبي صلى الله عليه وآله كان يكتفي من الاعرابي باجراء الشهادتين
مع ان الاسلام امور كثيرة هما اجمالها فالشهادة بالتوحيد لا يتم الا بتنزيه الله عن الشريك والنظير والجسمية والمكان وما يستلزمها
وكونه مستجمعا للصفات الكمالية بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور القبيح والعبث
عنه ونحو ذلك وكذا الشهادة بالرسول يتضمن امورا كثيرة من صفات النبي وعصمته وصدقه وحقية ما جاء به واخبر به وما
يوصي به لما بعده من امر الخلافة وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا تحصل لكل من المكلفين في الآن الاول فلا مانع من اقتضاء المصلحة
تأخير الاظهار للصدر الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغنين عن التعلم وفيما لا يحتاجون اليه لم يقتض
المصلحة تفصيله ثم ان تزايد مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اثبات حقية مجملاتها وثبوت اشارة المعصومين اليها مجملا
ليس ببدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تتزايد يوما فيوما بحسب تفطن المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف
الاحوال واكثرها وضوحا في هذا المعنى هو مسائل الفقه اذ الاحكام المتلقات من الشارع المتداولة في افهام حاملي الاخبار
والسنتهم ومحاوراتهم اقل قليل مما فرع عليها الفقهاء وفرعوه في كتبهم فقد ترى كثيرا من فنون الفقه ليس فيه الا اقل قليل من
الاخبار مع وفور مسائلها المتفرعة عليها بعد تدقيق النظر فقد ترى كتاب الاقرار من ابواب الفقه مشتملا على مسائل كثيرة والاصل
فيها هو قوله صلى الله عليه وآله اقرار العقلاء على انفسهم جائز وكتاب القسمة كذلك يتفرع مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب
القضاء اكثر مسائلها على حديث لا ضرر ولا ضرار وكذلك كتاب القضاء اكثر مسائلها يتشعب من قولهم البينة على المدعي واليمين على
من انكر وهكذا فلا غرو ان يتفرع على استحالة القبيح على الله تعالى امتناع اجتماع الامر والنهي على القول به وكذلك وجوب المقدمة
على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن وجوبه لولاه وكذا غصون ما يتشعب من هذه
الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل انا نقول مثلا ان من فعل الصلوة في الدار الغصبية يحتاج الى معرفة ان صلوته
صحيحة ام باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النهي عن الغصب يقتضي التحريم فهل التحريم مقتض للبطلان او هو
لا مقتض للصحة فوقع التعارض بين مقتضى الدليلين فمن لم يبن اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من
وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق الوقت وصلى في سعة الوقت فهل يصح صلوته ام لا فمن لم يحقق ان الامر بالشيء هل يقتضي
النهي عن ضده الخاص ام لا وهل النهي يقتضي الفساد ام لا لا يمكنه معرفة الحكم وهكذا واعترض بعض الافاضل ان المسئلة اما
يمكن الاحتياط فيها من حيث العمل والتوقف من جهة الافتاء كالصلوة في الدار المغصوبة مثلا عند تمكن المكلف من الصلوة في
غيرها من غير عسر وحرج فلا يصلي فيها ويقول المستفتي لا تصل لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص عليه
فاعمل بالاحتياط ولا يضرنا واياك الجهل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل اخرجه عن الاحكام
الثلثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احد سماتها يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله
كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز فعله لا من حيث هو كذلك او بتركه عملا بقوله وثبت
بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات او بقوله الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة وترك مثل هذا العمل



وقوف كما ان عدم الافتاء وقوف وبالجملة فمحض بركات ائمتنا لا نحتاج الى هذه القواعد الظنية الماخذ اقول لا يخفى ما في هذا
الكلام من عدم الارتباط بالماخذ وتهافته فان الصلوة في الدار الغصبية مما لا اشكال في حرمته حتى لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمته
اجماعية انما الكلام في الصحة والبطلان وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح انما هو في وجوب الاعادة او القضاء
والحكم بالبطلان فيكون الاحتياط في القضاء او الاعادة مثلا فنقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف ان يتركه ولا اعتراض عليه
ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال فان قلت بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سببا له قلت
ما نقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والقدر المسلم من جواز ما ذكرت انما هو ما قبل التوبة فلا بد اما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع
الى البرائة الاصلية او الى المسئلة الاصولية والاول مع انه ضعيف كما حققناه لا تقول به والثاني رجوع الى ان النهي لا يدل على
الفساد ليثبت كونه مما لا نص فيه ليجري فيه الاصل فهو اختيار لاحد شقي المسئلة الاصولية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل البرائة
او الاحتياط والتحريم مستفاد من اخبار الآحاد ومن اين جاز لك العمل بخبر الواحد اليس جواز العمل بخبر الواحد ايضا مسئلة اصولية فمن
جوز لك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع قلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قدماء الاصحاب وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه
الا كونه ظنا لمجتهد باسلمنا لكن من اين ترجيح احد هذه الاخبار والجمع وعلاج التعارض ايضا من المسائل الاصولية المبتنية على الظنون
ثم ان قلت بالتخيير بين مقتضيات تلك الاخبار اي الاحتياط والبرائة الاصلية والتوقف قلت من اين ثبت لك جواز التخيير فان رجعت
الى الاصل وخبر الواحد فيرجع المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجائب ان هذا الفاضل قال
بجواز اجتماع الامر والنهي في مبحثه ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام وايضا نقول اصل البرائة والاحتياط والتوقف ايضا من
المسائل الاصولية وان جعلت المناص لك ان هذه مستفادة من الادلة القطعية وما ذكره الاصوليون في عدم جواز الامر والنهي
او جوازه ودلالة الامر بالشيء على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنية كما يظهر من آخر كلامك فنقول اولا من اين ثبت لك
القطع في هذه المسائل مع كون اخبارها ظنية وكذا علاج تعارضها وثانيا ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الاصولية
مثلا المعتزلة واكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع الامر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال او التكليف المحال ويدعون القطع و
مخالفوهم ايضا يدعون القطع بعدم الاستحالة وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذا
لم يقصر وان لم يطابق الواقع مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كحسن الصدق النافع والاحسان وقبح الكذب
الضار والعدوان وكون الشيء مما يستقل به العقل ايضا من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والآخر بخلافه ولا ريب
ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقدمنا في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا فتسميتك في ذلك ظنا وما استفدته
من اخبار الاحتياط والتوقف قطعا من اي جهة وما وجهه مع انا قد حققنا انه لا مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا مناص عن
العمل به وبينا ذلك في مباحث اخبار الآحاد بما لا مزيد عليه وسنبينه ايضا فيما بعد ان شاء الله تعالى ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل
باوامر الشرع ونواهيه ومن علم العلوم العربية فهو ممن يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهي عنه بمجرد جهله بمسائل
الاصول مما لا دليل عليه بل لا عذر له في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكمه ملك على ناحية وعهد اليه انه متى
اخبره ثقة بان الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين له المخلص عند تعارض الاخبار فهو
يترك العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللا بجهله بمسائل الاصول والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه
اقول دعوى بداهة وجوب العمل بالاوامر والنواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب في النزاع العظيم بين العلماء في
حجية اخبار الآحاد ودعوى جماعة من الفحول الاجماع على عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر
الشارع لا غيره ومتوجها الينا لا الحاضرين وغايته ما يمكن دعوى الظن بكونه امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعونه من قطعية اخبارنا

بما لا مزيد عليه مع ان من تفهم العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما
الحجة هو ما اراده المعصوم وفهم منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له وفهم مرادهم لا يتم الا بمعرفة كثير من المسائل الاصولية من مباحث
الحقايق الشرعية والنقل والاصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصص وغير ذلك من القواعد الاصولية ومما ذكرنا يعلم الجواب عن
المثل الذي ذكره فانه قياس مع الفارق لان زمان الملك ومن حكمه واحد ولسانهما متحد ومع مخالفتهما فالمترجم والمعرف كاف
فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفة التي مبنى تحاورهما عليها وان لم يدونها على التفصيل ولم يضبطها
على الانفراد مع ان لنا ان نمشي مشيك في انكار ما هو الحق الحقيق بالقبول ونقلب عليك ونقول من اين يجوز للحاكم ان يعمل بما عهد اليه
مع احتمال النسخ بعد ذلك او تخصيصه او ان مراده هل الثقة النفس الامري او من هو ثقة عند الملك او من هو ثقة عند الحاكم فيجب عليه
الفحص عن ذلك وايضا الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقته ام لا وانه اذا نقله الثقة بعد نقله النهي في طي كلامه في هذا المرام
ان ذلك الامر هل هو للوجوب او للرخصة وكذا النهي بعد الامر وغير ذلك من القواعد فاذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد فكيف
يمكنه العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاكم بسبب اتحاد الاصطلاح ومقارنة العهد وملاحظة القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج
الى هذه القواعد قلت فاين مثل هذه فيما نحن فيه وكذا يظهر الجواب عما ذكره عن قوله وبين المخلص عند تعارض الاخبار فان المخلص
لنا ان كان من القواعد الاصولية فبصرك وان كان من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل متعارض غاية التعارض
والرجوع في علاج تعارضها الى نفس تلك الاخبار دوري وسيجيء الكلام فيه **ومنها** ان علم الاصول ليس الا نقل الاقوال المتفرقة
والادلة المتخالفة وفيه ان تفرق الاقوال وتخالف الادلة ان كان موجبا لبطلان العلم فلا يبقى في الدنيا علم كان له اصل سيما
علم الفقه الذي هو اساس الشريعة مع انا لو سلمنا ان مقتضى قواعدكم التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من جهة رخصة
الشارع واعرضنا عما يرد على ذلك فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين الاخبار وفي فهم معانيها
فهل العمل على ذلك مقتضى قاعدة الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم انه مقتضى ما دل عليه النقل والعقل من لزوم تكليف
ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهم قلنا نظير ما قلتم في الانكار على العمل بقاعدة اجتماع الامر والنهي فهلا ترجعون في مثل ذلك الى
العمل باصل البرائة او الحظر او التوقف ونحوها ومن اين ثبت لكم ان فهمكم هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وبالجملة هذه الشكوك
الواهية عمدة شكوكهم ومنها تعرف حال ما لم نذكره **السابع** العلم بتفسير آيات الاحكام ومواقعها من القرآن او الكتب الاستدلالية
بحيث يتمكن منها حيث يريد وهي خمسمائة آية عندهم حين اذ وبعض الروايات التي تدل على تقسيم القرآن اثلاثا الى السنن والفرايض وصفة
اهل البيت ع واعدائهم او ارباعا فيهم ع وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرايض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست
على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد تقسيم مجموع القرآن من البطون والظهور والا فلا يستفاد من ظاهرها الا المقدار المتقدم
وقد مر الكلام على حجية ظواهر القرآن من الاخباريين والجواب عنهم فراجع **الثامن** العلم بالاحاديث المتعلقة بالاحكام سواء
حفظها ام كان عنده من الاصول المصححة ما يرجع اليها عند الاحتياج وعرف مواقع ابوابها وقد اشرنا الى مقدار الحاجة في باب
احتياج العمل بالعام الى الفحص عن المخصص ووجه الاحتياج ظ **التاسع** العلم باحوال الرواة من التعديل والجرح ولو بالرجوع الى
كتب الرجال والاعتماد عليهم اذا بنينا اثبات حجية خبر الواحد على الادلة الخاصة به كما اشرنا اليه في بيان شروط العمل به وان
مراتب الظنون تختلف باختلاف احوال رجال السند اذا بنيناه على الدليل الخامس من جهة انه ظن وبملاحظة ذلك يتفاوت
حال الاخبار ويتميز الراجح عن المرجوح اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره وذلك لا ينافي امكان
حصول الظن بامور اخر فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموثق والحسن ايضا بل كثيرا ما يعمل بما
هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته وقد اشرنا الى ذلك في مباحث اخبار الآحاد مع انه مما ورد في الاخبار من وجوه

الثامن

التاسع

الترجيح بين الاخبار مثل قوله ع الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما وقوله خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
وقد اورد هنا شكوك **الاول** ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادي وهو ان احاديثنا كلها قطعية الصدور عن المعصوم ع
فلا يحتاج الى ملاحظة السند اما الكبرى فظ واما الصغرى فلاحتفافها بقرائن مفيدة للقطع اقول دعوى قطعية اخبارنا
سيما في امثال زماننا من اعزب الدعاوي وستعرف حال ما تمسك به في ذلك ثم ان المراد بمعرفة علم الرجال هو معرفة حال الرواة لا
خصوص قراءة الكتب المعهودة فلو فرض امكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب فيكفينا اذا عرفت هذا فنقول ان الروايات
الواردة في اعتبار الاعدل والافقه والاصدق ونحو ذلك لا ريب انها في كتب اصحابنا المعتبرة المتداولة فان قلت انها قطعية
فيثبت الاحتياج الى معرفة العدالة والاعدلية ونحوهما قطعا سواء كان ذلك من كتاب الكشي والنجاشي او غير ذلك فثبت
الاحتياج الى معرفة حال الرواة وهو المط وان قلت انها ليست بقطعية فهو مناقض لما بنيت عليه من الدليل من ان وجه عدم
الاحتياج هو قطعية الاخبار فان قلت انا لا ندعي الا قطعيتها في الجملة لا قطعية جميع ما فيها قلت جهالة المقطوع به ينفي فائدة
القطعية واني لك بتعيين ما هو قطعي ومن اين لك ان مقبولة عمر بن حنظلة وما في معناها مما يشتمل على اعتبار الاعدل والاصدق والا
والافقه ليست من القطعيات وغيرها منها مع ان نفس علاج الامام في هذا الحديث لتعارض الاخبار يدل على كون تلك الاخبار
التي سئل الراوي عن حالها ظنية لا قطعية فانه لا معنى لعلاج تعارض القطعيات بملاحظة السند وعدالة الراوي لا يجوز
صدور التناقض من المعصوم الا من باب التقية وحكم الرجوع الى مخالفة العامة مع انه مذكور في تلك الروايات مع الاعدلية والافقهية
لا معنى لمعرفة موافقة العامة ومخالفتهم بملاحظة اعدلية الراوي وعدمها فظهر ان ما ذكر في العلاج انما هو في الاخبار الظنية وانهم
كانوا يرضون بالعمل بالاخبار الظنية ومعالجة متعارضاتها بما ذكروه مع ان اخبار تلك الكتب مما يدل على ان الكذابة والغالية
قد لعبت ايديهم بكتب اصحابنا وانهم لعنهم الله كانوا يدسون في كتبهم فان كان تلك الكتب قطعية الصدور فهذه الروايات ايضا
مندرجة فيها والا فهو المط ثم انه ذكر جملة من القرائن التي توجب القطع على زعمه **منها** ان اكثرها انما نقطع بالقرائن الحالية او
المقالية بان الراوي كان ثقة في الرواية لم يرض بالافتراء ولا برواية ما لم يكن بينا واضحا عنده وان كان فاسد المذهب او
فاسقا بجوارحه وهذا النوع من القرينة وافرة في احاديث كتب اصحابنا اقول ظاهر هذا الكلام قاعدة استنبطها هذا
المدعي من روايات امثال هذا الراوي يعني انه عرف من جزمه في نقله الرواية واحتياطه مثل ترديده بين اللفظين المحتملين ومثل
قوله في الموضع الذي يشك اظن انه قال كذا او لا احسبه الا قال كذا وهكذا وامثال ذلك ان هذا الرجل ثقة في الرواية ولا يرضى
بالافتراء بامامه وليت شعري هل هذا الا معرفة حال الراوي وهل هذا الا العلم بحال الرجال ولا ريب ان هذا المدعي يحتاج في
دعوى قطعية الرواية الى معرفة هذا الرجل في هذه المرتبة حتى يحكم بقطعية خبره اينما يروي فاقول ما فيما ذكره انه رجوع الى
الاحتياج الى معرفة علم الرجال اذ قد عرفت ان مرادنا بمعرفة الرجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاص ويرد عليه ثانيا ان المعرفة بان
الرجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بامامه كيف يحصل القطع به بملاحظة رواياته التي لا يعلم انها منه وهذا انما يتم بعد قطعية الانتساب
اليه حتى يستنبط منها انه بهذه المثابة وعلى فرض كون اصله متواترا عند مثل الصدوق فكيف يحصل العلم بان الصدوق نقل
هذه الرواية عن هذا الاصل اذ لعله نقله عنه معنعنا من غير اصله والامتزاج وعدم التعيين ولاحتمال المزج بينها في القطعية
وثالثا ان كون الرجل ثقة في النقل مجتنبا عن الافتراء بعد ثبوته انما يثبت عدم تعمد الافتراء والكذب وهو لا ينافي السهو
والغفلة والخطاء سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى ورابعا ان هذه الاصول لو سلم كونها متواترة عند الصدوق فلم يثبت تواترها
عندنا ولاحتمال السهو والخطاء والغفلة عن مثل الصدوق وغيره وخامسا ان حصول العلم من مثل هذه القرينة مم اذ كثيرا ما
يدلس المرائي امره لترويج الباطل ويرائي من نفسه الزهد والورع لتغرير الناس ونفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعد

الشك الاول

سيما الامثالنا في زماننا في غاية البعد نعم يمكن حصوله للمشافه الحاضر المدارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب ملاحظة هذه
القرينة بمعونة اخبار الآحاد المشتملة على ذلك بعد الف عام او ازيد وسيما مع ادعاء وفوده سيما من الفساق والمخالفين و
ان غاية ما ذكرت ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بانه من المعصوم وليس كل قطع موافقا للواقع اذ قد يكون قطعه من باب الجهل
المركب من دون تقصير منه وسابقا ان هذه الحال حال راوي الاصل وغاية ما يثبته المدعي ان ذلك الراوي لا يروي الا
ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا فلا يعلم من ذلك والقول بان المراد بذلك بيان صاحب الاصل فلا ينفع جهالة الوا
مع تواتر الاصل عنه وقد عرفت الجواب عنه وحاصله ان قطعية الاصل عند الصدوق مثلا لا ينفعنا ولا يفيدنا الا الظن با
الى غير ذلك من الابحاث الكثيرة التي يرد عليه لا نطيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يوجه المقام بانه يحصل العلم
العادي من القرينة التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الاصل وكذا من شهادة الصدوق قائله وهو غريب واعلم ان بعض الاخباريين
وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوره عن المعصوم او بصدق مثل الصدوق فيما اسند
صاحب الاصل ان المراد بالعلم هو ما يطمئن به النفس وتقضي العادة بالصدق وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة
الضابط المتحرز عن الكذب بل وغير الثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب او دلت القرائن على صدقه وهذا هو الذي اعتبره الشارع
في ثبوت الاحكام عند الرعية وقد عمل الصحابة واصحاب الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبة على يد الشخص الواحد ولا ينافي
هذا الجزم تجويز العقل خلافه نظرا الى امكانه كما لا ينافي العلم بحيوة زيد الذي غاب عنا لحظة تجويز موته فجاة ومن تتبع كلام العرب
يظهر عليه ان اطلاق العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمينان يجوز العمل به فان شئت فسمه
علما وان شئت فسمه ظنا فالنزاع بين الاخباريين والمجتهدين لفظي اقول وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادي
فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانه تمييز لا يحتمل النقيض اوردوا عليه بالعلوم العادية كعلمنا بان الجبل الغائب عنا بعد لحظة لم يصر
ذهبا ولا الاواني الموضوعة في البيت التي غبنا عنها بعد ساعة علماء عارفين بالعلوم الدقيقة بانها علم ويحتمل النقيض فانه
كما في انقلاب العصا حية وصيرورة الميت حيا الذين جرى العادة بعدمها فلا يحتمل نقيض ذلك العدم في زمان النبي
الذي هو صاحب هاتين المعجزتين وقد انخرقت تلك العادة فهذا يمكن مثل ذلك في الجبل الذي غبنا عنه والاواني التي اختفت عنا
بكرامة بعض الاولياء فكيف ينكر احتمال النقيض في مثل ذلك بل في ذلك انما هو ظن متاخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحدسيات
والتجربيات فلا يصح القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض وهذا النقض منقول عن العلامة في النهاية واجيب عنه بان مطلق
التجويز لا ينافي الجزم فان هذا التجويز الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الامكان الذاتي لعموم قدرة الله تع وقابلية
المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدل وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون
الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بانه حجر سواء كان في شيء من الاوقات او دائما والحاصل ان ما دام العادة يقتضي انتفاء النقيض
فلا احتمال للنقيض وذلك لا ينافي امكان تبدل الحجر ذهبا بالذات ومن حيث القابلية وعموم قدرة الله تع فقولنا لا يحتمل النقيض
بمعنى ان النقيض ممتنع ولو بالغير وهو لا ينافي الامكان الذاتي فالجبل حين علمنا بانه حجر ذاته لا ينافي الذهبية لكن العادة تنافيها
وكذا الكلام في المحسوسات فانا نعلم بان العالم مضيء في النهار لا ينافيه الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة مؤفة في نفس الامر
واشتبه عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه بمثل ما مر اقول ومن البعيد غاية البعد تنزيل كلام العلامة على ما ذكره
من منافاة حصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا ريب ان العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها فالعلم بان
الكل اعظم من الجزء وان النقيضين لا يجتمعان مما يحصل به الجزم ولا يمكن خلافه في نفس الامر لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا
به وتفطننا له ولا في غيره بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهبا وكون العالم مضيئا فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي

الامرمعا

الامر معا في ان حصول العلم وقت المشاهدة لكن لا يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه يعني في وقت اخر بل الظاهر ان مراد
الناقض ان قولك في تعريف العلم لا يحتمل النقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم النقيض
لغفلته بسبب مجرى العادة وعدم تفطنه لمقدار جريان العادة فهو غافل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو نبه باحتمال الخلاف
وان العادة لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر فيحصل عنده الاحتمال وينتفي الجزم فان من كان له بستان
ذو حيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ولو اتفق في بعض الليالي
ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وقلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضعه كل ذلك في ليلة واحدة لما كان له من كثرة القوة
والخدم والحشم ما تمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شيئا الا
زرعا جديدا وقد وقع مثل ذلك في قرب ماننا كما سمعناه وانا اذا سألته في الصبح عن العلم بوجود بستانه يتعجب عن السؤال
ويمكن ان تنبهه وقلت افلا يمكن ان عدوك المسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها قاعا صفصفا فيحصل
له الاحتمال عند ذلك ويتردد ويزول عنه الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق
بمقدار ما يحصل له بعد التامل والتفطن للاحتمالات وتنبهها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب
بتفاوت المواد والمقامات والاوقات وهذا لا يحتمل النقيض ابدا واحتمال النقيض في غير زمان العلم لا يصير نقضا على عدم
احتماله في آن العلم نعم يمكن النقض بالجزم الحاصل قبل التفطن للاحتمال المذكور بسبب الغفلة عما اقتضاه مقدار العادة وذلك
هو الغالب الوقوع في العرف والعادة واطلاق العلم عليه شائع وهذا قابل لاحتمال النقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة
الى حال التفطن فلا احتمال عنده في بادي النظر ومع الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل النقيض عنده بعد التفطن في الوقت
الذي كان فيه جازما ايضا والجواب عن هذا النقض اما بان المراد بالعلم ما لا يحتمل النقيض في نفس الامر وان كان بسبب العادة
فيختص باليقين المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحتمل النقيض عند العالم فهو علم ما دام كذلك لا مط فالكلام هنا يقع في موضعين
احدهما ان هذا الجزم هل هو علم حقيقة ومن اطلاقاته الحقيقية او المجازية والثاني انه حجة ام لا والاظهر في الموضعين نعم اما
الاول فلما يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع
وسلوكه مع الرعية ولزوم العسر والحرج لولاه فالذي ينفع فيما نحن فيه ان القطع الذي يدعونه في الاخبار وان تلك الاصول كانت
قطعية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالصحة هل هو من قبيل ذلك الجزم يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك ولا
بل هو ظن واما دعوى كونه يقينيا مصطلحا فهو مما لا يجسر دعوته من عالم منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الجزم من
الثقة المشافه الحاضر مما لا يمكن انكاره قبل التنبيه عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان واما دعوته في حق اخبار كتبنا بعد
تمادي الايام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباهات واحتمال اختلاط تلك الاخبار
في الكتب وتداخل الاصول المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المتاخرة في الاخبار المعنعنة عن المشايخ مضافا الى
تلك الاصول فيها مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه في شان صاحب التصانيف المتاخرة ايضا ففي غاية البعد والحاصل
ان دعوى الجزم بان كل حديث في الفقيه والكافي انما هو عن المعصوم لا غير في غاية البعد فضلا عن بيان الاستبصار والحاصل
ان ما يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادي النظر ويتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان واما جزم يحصل
بعد التفطن والتنبيه للاحتمالات ايضا سواء طابق الواقع ام لا ومنها تعاضد بعض الاخبار ببعض وفيه ان التعاضد ان كان
على حد التواتر فلا اشكال في افادة القطع ولكن من اين ذلك واني هو الا في غاية الندرة ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة
السند ومنها نقل الثقة العالم الورع في كتابه الذي الفه لهداية الناس ولان يكون مرجع الشيعة اصل رجل او روايته

مع تمكنه من استعلام حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ الاحكام بطريق القطع عنهم ع وفيه ان الظاهر افراد ما ذكره من جملة
كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه اولا ان كون الصدوق ثقة ورعا لا يوجب عصمته عن السهو والخطأ والغفلة وثانيا
ان كون التأليف من جهة الهداية والارشاد لا يوجب كون الرواية قطعية الصدور وانما يتم ذلك لو لم نقل بحجية اخبار الآحاد وهو
اول الكلام بل المستفاد من سير الائمة وطريقتهم ع تجويزه كما اشرنا اليه في محله وثالثا انه لا ريب ولا شك في ثقة اكثر علمائنا
المتأخرين مع انهم كانوا يعملون بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيت وكيت كان يجوز العمل بالشهرة الحاصلة
عن الخبر ايض ومع ذلك الف الكتب لهداية الناس ورابعا انا لا نم تمكن الصدوق من استعلام حال الاصل على سبيل القطع
وكذا من اخذ الحكم عنهم ع ولو سلم امكان حصول القطع له ببعض الاخبار او ببعض الاحكام فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك
الامع اثبات حرمة العمل بظنيات ما عنده وهو اول الكلام وخامسا ان الاعتماد على نقل الثقة العارف انما هو معنى الاحتياج الى
علم الرجال فان ما ذكره لا يتم الا بمعرفة كون الرجل ثقة والمعرفة بحال الرجال قد يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى
كون عدالة جميع ارباب الكتب المؤلفة للارشاد بديهية مم وسادسا ان كون الاصل معتمدا قطعيا لا يوجب قطعية جميع اخباره سيما
مع قوله في اول الفقيه لم اقصد قصد المصنفين في ايراد جميع ما رووا ولا يحصل القطع لنا بان الصدوق مثلا انما ذكر
قطعيا منه سلمنا لكنه ذكر القطعي عنده وانى لنا بانه قطعي في نفس الامر وايض كون الاصل معتمدا من المسائل المختلف فيها وكونه
معتمدا عند الصدوق لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الامر وتحقيق كونه معتمدا في نفس الامر او غير معتمد ايض يعلم من علم الرجال
**ومنها** ان يكون رواية واحد ممن اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيه اولا ان معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال
وثانيا ان هذا الوجه يدل على عدم قطعية الاخبار اذ الاجماع على تصحيح ما يصح عن هؤلاء يشعر بان غير هؤلاء لا يحكم بصحة
روايتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلها المشكك من الاصول المعتمدة كثيرا ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرون وهؤلاء
الاقلون وثالثا ان دلالة تصحيح ما يصح عنهم على القطعية ممنوعة كما ان الصحة عند المتأخرين لا يدل على القطعية وما اشتهر
بينهم ان مراد القدماء من صحة الحديث هو ما صح اتصاله بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر او من
جهة احتفافه بقرائن توجب ذلك ثم يفسرون القرائن بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك
فلاحظ اول الاستبصار وغيره ورابعا ان ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصا عند المشكك سلمنا لكنه
منقول بخبر الواحد وهو لا يفيد الا الظن سلمنا لكنه وقع الاختلافات في هؤلاء ايض فان بعضهم ذكر مكان ابي بصير الاسدي ليث
المرادي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب فضالة بن ايوب وجعل بعضهم مكانه الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة
عثمان بن عيسى فاذا حصل الشك للقدماء في تعيين هؤلاء فانى لنا بالقطع بالتعيين وخامسا انه لا يوجد رواية كان جميع
رجال سنده من هؤلاء الا ان يكون مراده بيان حال صاحب الاصل وح يرد عليه انه لا يكفي ذلك لنا مع ورود سائر الابحاث
التي قدمناها وغيرها اقول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ اتفاق الطائفة على العمل برواياتهم كعمار
الساباطي واحزابه فانه مع كونه منقولا بخبر الواحد وفيه ان ذلك لا يوجب القطعية بل غايته جواز العمل بها واما قطعية الصدور
فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت
الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه ومما يشهد به ما رواه عن الصادق ع في وجوب النوافل اليومية ولما عرض عليه صلوات الله عليه
قال ابن تذهب انما قلت ان الله يتم الفرايض بالنوافل وامثال ذلك **ومنها** ان يكون الراوي من الذين قال الامام ع فيهم
انهم ثقات مأمونون او خذوا عنهم معالم دينكم او هؤلاء امناء الله في الارض وامثال ذلك وفيه اولا ان ذلك يوجب
الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجال انه هل هو منهم اولا وثانيا انما ورد في هذا المعنى اخبار آحاد لا يوجب العلم



بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد ذلك العلم بقطعية اخبارهم وثالثا على تقدير افادتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ع لكن
وثاقة الرجل وامانته انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطأ والسهو وكذلك الامر بالمتابعة لا يوجب قطعية ما يرويه غاية الامر
انه يفيد وجوب العمل بفتويهم واين هو من قطعية ما يروونه **ومنها** وجوده في الفقيه والكافي واحد كتابي الشيخ ره لاجماعهم
على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق قال في اول الفقيه اني لا اورد في هذا
الكتاب الا ما افتي به واحكم بصحته وهو حجة بيني وبين ربي وقال الكليني ره في اول الكافي مخاطبا للمرسل له تصنيفه وقلت
انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع من جميع فنون علم الدين ما يكتفي به المتعلم ويرجع اليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم
الدين والعمل به بالآثار الصحيحة عن الصادقين ع الى ان قال وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت وارجو ان يكون بحيث
توخيت والشيخ قال في العدة ان ما عملت به من الاخبار فهو صحيح وفيه انه لا يدل على تصحيح هؤلاء الحديث على ان يكون قطعيا
كما نرى ان المتأخرين ايض لا يستلزم تصحيحهم قطعية الخبر ومن اين لك اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم ويشهد بما ذكره المحقق
البهائي في كتاب مشرق الشمسين ان المتعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم
عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به والركون اليه ثم ذكر ما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها قطعية الخبر ولا يفيد الا الظن
بصدوره عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفون بالصحة ويشهد به ما ذكره الشيخ
في اول الاستبصار في تقسيم الخبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومفهوم المخالف من القطعي فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته
مع انه يظهر من التتبع ان الصدوق ايض يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدور وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح
شيخه ابن الوليد وانه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى فالظاهر ان مراد الصدوق من صحة
الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل مما يعتمد عليه في الجملة لا كون جميع اخباره كذلك وذلك لان من الاصول ما كان لا
يعتمد عليه لاجل راويه وكونه من الكذابين فيه شيئا واغتشاش الامر فيه **ومنها** ما كان معتمدا لاجل الوثوق نصا او القرائن
الدالة على انه صدر عن صاحبه في حال استقامته وان اعتراه بعد ذلك تخليط فالمعتمد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطعي
الصدور وان احتمل كون اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدور عنده مع ان ذلك لا يفيد قطعيته عندنا مع ان الصدوق كثيرا
ما يرد الرواية بانه تفرد بها فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب احرام الحائض
والمستحاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها ظنية عنده وكذلك كلام الكليني في اول كتابه لا يدل على قطعية الاخبار
لما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارجو ان يكون بحيث توخيت مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية عندنا مع ان
الصدوق كثيرا ما يطرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع الوارث وغيره وكذلك
الشيخ والمرتضى وغيرهما من المتأخرين واما ما نقل من العدة فلا يحضرني ما ذكره وقال بعض اصحابنا المتأخرين اني تصفحت
كتاب العدة ولم ار ذلك فيها ثم ان بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعية اخبار تلك الكتب وابطال دعوى
عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب الى ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم العادي بان الكتب الاربعة مأخوذة من الاصول
المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنص الائمة ع وتقريرهم وان اشتمل بعضها
على ما علم انه من غيرهم ع لاجل تقية او ضيق وقت عن البيان والتفصيل وتمييز ما هو الحق من غيره ثم اورد على نفسه بعدم
الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرت واجاب عنه بان ما قلته انما هو في غير المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها
الامع الرجوع الى التراجيح ولو يحصل لنا العلم بجواز العمل باخذ المتعارضين من دون مراجعة الى التراجيح ولا ريب ان
التفتيش عن حال الرواة احد اسباب التراجيح وفيه ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان في بابها

من الكذابين المشهورين الكذب وردّ لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الائمة ع او من الضعفاء او المجاهيل ممنوعة وما استشهد به من عمل المفيد والشيخ وابن ادريس وغيرهم بالاخبار الضعيفة فلا يدل على مدعاه اذ لعلهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبة للاعتماد ولذلك نحن نعمل بالاخبار الضعيفة المعمول بها عند معظم الاصحاب مع انا لا نمنع حصول الظن بالاخبار الضعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب او للاصول الممهدة ولو من دليل العقل فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسناد فقد يوجب صحة السند حصول ظن يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها لا يوجبه نفس ورود الخبر في تلك الكتب و الحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظن والرجحان وملاحظة الرواة من اسبابه فانما يتفاوت الحال بسببه سواء كان في الاخبار المتعارضة او غيرها **الشك الثاني** ما نقل عن بعض الفضلاء من ان الاستقراء وتتبع سير السلف يكشف عن ان علمائنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بانه مراد المعصوم وان كان من رواية ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المتبع انما هو الظن وقد اجيب بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظة حال السيد ره وابن ادريس وغيرهما وعملهم ببعض الاخبار الضعيفة لعله لكونه محفوفا بالقرائن القطعية عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث انه ظن وقد يكون منشاؤه الهواء او العصبية او الحسد فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما يعمل به ظنا مضبوطا ناشئا من الكتاب والحديث مطلقة او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستقراء صحيح بالنسبة الى طريقة اكثر علمائنا الا بحسب انكاره والسيد ره وابن ادريس وامثالها انما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ولم يظهر من المشكك في ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجال والعلم بثقته مما يحصل به الظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه لو لم يكن ثقة فكيف يقول بعدم مدخليته ذلك في الظن وهو انما يحصل من علم الرجال الا يرى ان الواجب هو متابعة ما حصل لنا من الظن ولا يجب علينا الفحص من امارات الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظن وعدمه فالحق ان المتبع هو الظن الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد يكتفى في الترجيح بورود الحديث في الكافي او الفقيه في مقابل معارضة المساوي له في السند مع كونه في غيرهما اذا لم يقترن بما يرجحه من جهة اخرى وبالجملة المعتمد في تصحيح الاخبار عندي على الصحيح انما هو من اجل الظن لا للآية ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد وقع الافراط والتفريط في ذلك فربما يبالغ بعض متاخري الاصحاب في رد غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب توهم اشتراك او بسبب عدم التصريح بالتوثيق وان كان الرجل مثل ابرهيم بن هاشم او مثل سماعة بن مهران او الحسن بن علي بن فضال لانه ليس بصحيح وربما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في اي كتاب يكون وباي سند يكون والتحقيق الرجوع الى ما يوجب الظن والرجحان بالنسبة الى الخبر المعارض فالصحة من جملة تلك الاسباب الا انها تعتبر لاجل التنصيص والتعبد وفي تتمة كلام المجيب حزازات يظهر بتحقيق الحال منها مما ذكرنا في مبحث خبر الواحد من ان تعيين الظنون المعلوم الحجية بالخصوص في غاية الاشكال بل المدار على ما يحصل به الظن بمراد المعصوم الا ما خرج بالدليل كالقياس فلا يحصل الهرج والمرج ولو ذكر مقام الهوى والعصبية والحسد القياس والاستحسان ونحوهما لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتامل **الشك الثالث** وهو مشتمل على امور احدها ثبوت الخلاف في معنى العدالة وفي معنى الكبيرة وعددها فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم الا بعد معرفة موافقة مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم وسيما مع كون تعديل بعضهم مبنيا على تعديل من تقدم عليهم مع جهالة الحال في الموافقة والمخالفة وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد وقبول الجرح والتعديل ونقول هنا ايضا مضافا الى ما مر انه لا ريب في حصول الظن بالتزكية كيفما كان واذا كان البناء في الفقه على الظن فهذا من جملته

اما انه فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال وثانيها ان بعض الاصوليين اعتبر في التزكية شهادة العدلين وبعضهم اكتفى بالواحد ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك مع ان تعديل اغلبهم مبني على تعديل من تقدمهم ولا يعلم موافقتهم لهم ايضا وفيه ان ذلك لا يضر من قال بان التزكية من قبيل الظنون الاجتهادية كما اخترناه او من باب الخبر ولو سلم كونه من باب الشهادة فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدمناه في مباحث الاخبار في اصل التعديل وما ذكرناه ههنا في الامر الاول وثالثها ان كثيرا من الرواة ممن كان على خلاف المذهب ثم رجع وحسن ايمانه والفقهاء يعدون روايته من الصحاح مع جهالتهم بالتاريخ وزمان صدور الرواية وكذلك الاشكال في العكس وقد اشرنا الى ذلك ايضا في مباحث اخبار الاحاد واجبنا عنه ونقول هنا ايضا ان نحكم بالصحة لعله علم بتاريخ الصدور او علم به من جهة القرائن وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال بل هذا مما يؤيد الاحتياج لاجل تميز امثال هذه الاشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه ورابعها ان العدالة بمعنى الملكة لا يمكن اثباتها بالشهادة والخبر لان حجيتهما منوطة بالحس وفيه منع انحصار حجية الشهادة والخبر في المحسوس اولا وكفاية محسوسية آثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا وبداهة حصول العلم لنا بعدالة اكثرهم بسبب تعديل المعدلين سيما اذا كانوا كثيرين مثل الاركان الاربعة واضرابهم في الاولين والفضلاء الخمسة واضرابهم في الآخرين وهكذا ثالثا وحصول الظن والرجحان بمحض تعديلهم سيما اذا تعددوا والاكتفاء به كما اشرنا رابعا ومنع كون العدالة عبارة عن الملكة المخصوصة خامسا وخامسها ان شهادة فرع الفرع غير مسموعة سيما اذا كان متنازلا لا بمراتب كما فيما نحن فيه ويظهر الجواب عنه مما تقدم من منع كونه شهادة وحصول اليقين في كثير منهم بديهة وكفاية الظن في بواقيهم وسادسها انه لا يمكن العلم بالمعدل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الاسم ولا يمكن العلم بصحة السند من جهة احتمال السقط فلعل ما سقط من الرواة كان ضعيفا فلا فائدة في الجرح والتعديل فلا فائدة لمعرفة علم الرجال وفيه انا اذا بنينا على العمل بالظن فالمدار على الظن فاذا حصل لنا ظن بسبب القرائن من جهة الراوي والمروي عنه وطبقة الرجال ونحو ذلك بكون الرجل واحدا معينا من المشاركين في الاسم فنتبعه فاذا لم يحصل فنتوقف وكذلك كل ما يحتمل السقط ننفيه باصل العدم الا اذا حصل قرينة يحصل بها الظن بالسقط فنتوقف وسابعها انا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل عمن روى عن الامام مع ان صاحب الاصل رواه بواسطة او واسطتين عمن روى عن الامام فهذا مرسل مقطوع والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب الحج في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجلي وكذلك ربما يذكر الشيخ ره عن الكافي حديثا يحسب الناظر انه معلق لان الكليني ره لم يدرك الراوي مع ان الكليني ره رواه في الكافي مسندا وانما حذف اوائل السند فيه اعتمادا على ما نقله من الرواية وكذلك كثيرا ما يشتبه في الاسناد كلمة المجاوزة بواو العطف فيذكر مكان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه والجواب عن جميع ذلك ان السهو النادر والغفلة القليلة لا يوجب انتفاء الظن الحاصل من ظاهر حال الثقة الضابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابة هؤلاء الاعاظم اكثر من زلاتهم وحفظهم اغلب من سهوهم وبالجملة انكار حصول الظن من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها **العاشر** ان يكون عالما بمواقع الاجماع ليحترز عن خلافه وهو مما لا يمكن في امثال زماننا غالبا الا بمزاولة الكتب الفقهية الاستدلالية بل متون الفقه ايضا ومن ذلك يظهر ان معرفة فقه الفقهاء ايضا من الشرائط لا من المكملات كما ذكره بعضهم فان الانصاف ان فهم الاخبار ايضا لا يمكن الا بممارسة تلك الكتب ومزاولتها فضلا عن معرفة الوفاق والخلاف وموافقة العامة والمخالفة وغير ذلك **الحادي عشر** ان يكون له ملكة قوية وطبيعة مستقيمة يتمكن بها من رد الفروع الى الاصول وارجاع الجزئيات الى الكليات والترجيح عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر غريزي موهوبي يختص ببعض النفوس دون بعض فاذا كان هذه الحالة موجودة في نفس

وانضم اليها معرفة العلوم السابقة فيحصل له ملكة الفقه يعني قوة رد جزئياته الى كلياته واصل تلك الحالة لا يحصل بالكسب بل له مدخلية
في زيادتها وتقويتها واذا اردت معرفة ذلك فلاحظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا ينفعه تعلم علم العروض وكذا سائر العلوم فربما
يصير شخص ماهرا في علم الطب ولا يقدر على معالجة المريض وكذا حال استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكسب فيها والمراد
بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد قادرا على رد الجزئيات الى الكليات بحسب نظره لا في نفس الامر والا فيلزم كون احد من المجتهدين
المختلفين في المسائل ذا ملكة دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا نشاهد الفقهاء الفحول المعتنين مخالفين في المسائل غاية المخالفة
ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطئه لا مدخلية لها في حقيقة الملكة بل السرعة فضيلة اخرى يؤتيها
الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج السليقة والاعوجاج من المعائب الحاصلة للذهن كالاعوجاج الحاصل للبدن
ولما كان الاصل والغالب هو الصحة فالمناط في معرفتها الرجوع الى غالب الافهام والاذهان فيكون معوج السليقة لا يعرف بنفسه
ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليك ان المراد بالاستقامة ليس اصابة نفس الامر والا فيلزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب
الفقهاء بسبب اختلافهم في رد الفروع الى الاصول بل المراد ان يكون ذلك الرد مما لا يأبى صحته الافهام الغالبة وان كان مرجوحا
عند من خالفه في الرد فرجوحية احد الاقوال المتخالفة او كثير منها بالنسبة الى الاخر ليس معناه عدم الاستقامة ولا يلزم منه
الحكم باعوجاج طبع صاحبه والحاصل ان المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم يحصل في نظر كل واحد منهم من
الدليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من اصحاب الافهام السليمة الا بر مخالفة الاخر له مع استقامة طبعه انما هو لخفاء ما ظهر له
من الوجوه عليه او لظهور ما يبطل ما فهمه الاخر عليه فتفاوت افهامهم ح انما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائه لا بسبب
الاستقامة والاعوجاج ثم ان القاعدة التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السابقة يقتضي جواز عمل
غير مستقيم الطبع ايضا على مقتضى فهمه في البادي ولكن مع تفطنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور فعليه
ان يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ويعرض فهمه على مشاهير العلماء المسلمين للكل المعتنين عند اولي الافهام ويستعلم حاله
بهذا الميزان المستقيم والقسطاس القويم فاذا ظهر له الاعوجاج فليتحرز عن العمل برايه ومما ذكرنا يظهر حال مقلده ايضا
ثم ان الاحتياج الى الملكة المذكورة مما لا ريب فيه اذ كثيرا ما يكون في فردية بعض الافراد للكلي ولزوم بعض اللوازم للملزومات
خفاء لا يهتدي اليها الا من ايده الله تعالى بهذه الملكة والقوة القدسية مثلا اختلف الفقهاء في ان من يريد الحج وفي طريقه عدو
لا يندفع الا بمال وهو يقدر عليه فهو مستطيع او ليس بمستطيع فمنهم من ادرج ذلك في قوله تعالى من استطاع اليه سبيلا وان
هذا من افراد المستطيع لاطلاق المستطيع عليه عرفا فكما ان الواجد للمال في بيته اذا طالبه غريمه خارج البيت لا يمكن له
الاعتذار باني غير واجد فلا يجب علي اذا تمكن من دخول البيت واخراج المال فكذا فيما نحن فيه فلا يشترط الفعلية وعدم المانع
اصالة لصدق الاسم ومنهم من لم يدرجه لان الحج واجب مشروط بالاستطاعة والاصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشرط
ومع وجود هذا العدو لا يعلم حصول شرط الاستطاعة وربما يستدل له بانه اعانة على الاثم فيحرم فهذا يرجع الى نزاع آخر
ويحتاج الى الملكة في معرفة اندراج ذلك في الاعانة على الاثم والظلم وعدمه والحق عدم الاندراج لان المحرم انما هو الاعانة
على الظلم من حيث انه ظلم ومثال آخر تعيين قصد تعيين البسملة في قراءة السورة والغافل يجب انه لا دليل عليه ومن قال باشتراطه
استدل عليه بالاوامر الدالة على وجوب قراءة السورة الكاملة فيحصل الاشكال في اندراج قراءة السورة التي لم يقصد تعيين
البسملة لها في قراءة السورة الكاملة والحق وعليه م عدم الاندراج كما شرحناه في موضعه واعتبار هذه الملكة لا اختصاص له بالفقه بل جميع
العلوم يحتاج اليها لانه مقتضى رد الفروع الى الاصول والجزئيات الى الكليات ولا بد في علم اصول الفقه مثلا ايضا من تلك الملكة
فالذي يحتاج اليه في مسئلة مقدمة الواجب مثلا في الاصول انما هو ملكة اثبات ان وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذي المقدمة اولا

وفي الفقه ان ذلك الامر الفلاني هل هو مقدمة للامر الفلاني ام لا وهكذا في مسئلة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده الخاص الى غير ذلك
من الامثلة والمنازع في اعتبار الملكة وان كان لا يستحق الجواب لكون كلامه مخالفا لجلي البرهان بل للبديهة لكن نشير اليه لتنبيه الغافلين
فمن شبهاته انه بنا في القول بوجوب الاجتهاد عينا او كفاية على القولين لانا نعلم بالعيان ان كثيرا من الناس ليس له تلك الملكة وان
خصصناه بذوي الملكات فهو ايضا باطل لانه قبل الاجتهاد ومزاولة الفقه لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فمع عدم العلم بالشرط كيف يجب
عليه مع ان كثيرا من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذل الجهد انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط
وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانتفاء الشرط وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التحصيل وطلب العلم بالعلوم العربية
وغيرها فان كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار اولا وكثيرا منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحل
ان من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة فليس بمكلف جزما وهو مخرج عن العمومات بالبرهان القاطع ومن لم يعلم حاله في الاقتدار
والملكة فتكليفه ابتلائي كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحيضها في العصر
في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للمكلفين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد معه
لا يمكن الامتثال غالبا في امثال هذا الزمان فيصح التكليف واما الاستلزام فلانها امر خفي مع انه غير منضبط لاختلاف
الطبايع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر ما هو المعتبر منها للعوام وفيه ان ذلك كلام يأتي في اصل معرفة المجتهد وسيجيء جوابه وبيان
امكانه وان ذلك شبهة في مقابل البديهة ومنها انهم قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى
تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد مبتنية على ادلة مدخولة ومباني ضعيفة مثل ان مقدمة الواجب واجب والامر بالشيء
يقتضي النهي عن ضده الخاص وان الامر والنهي لا يجتمعان وان استصحاب الحال حجة ويحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة
وهذه قواعد واهية لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول ومن القواعد التي قرروا لنا قولهم ع كل شيء فيه حلال
وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحله او نفس الحكم
او ما يشملهما ثم المراد من الموضوع والمحل اي معنى واجراء حكم هذه القاعدة في تلك المحتملات اصعب شيء وهكذا الكلام
في قولهم ع كل ماء طاهر حتى تعلم انه قذر فان الاشكال في ان كلي الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين فيه يدخل في هذا
فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق ماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من الشارع من جهة اختلاف الادلة او يختص
بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسة عليها وهل المراد منه استصحاب الطهارة فيكون المراد كل
ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحتملات في الحديث ولا ريب ان معاني تلك القواعد المستنبطة من تلك الاخبار ليست مما
اتفق عليه الافهام السليمة بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ماذا فعلم انه من النظريات المحتاجة الى الملكة وكل ذي ملكة
يحكم بما يفهمه من التفريع والرد واما قوله وهذه قواعد واهية فقد مر الجواب عنه مشروحا ومنها ان هذه الاحاديث
والاخبار كان يعمل بها في عصر الائمة ع كل من سمعها عالما كان او عاميا وتقريرهم ع اياهم على ذلك يدل على ان كلا من
فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على شرط آخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي
وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على ما لا يفهمه كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتناص كل ما يمكن ان يستخرج
من تلك الادلة منها ويحتاج الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكذا الجواب عما يأتي انهم كانوا يعملون
بالاخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج التعارض فان عدم احتياج المشافهين
للائمة ومن في معناهم الى علاج المعارضة وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض او عدم تفطنهم لاحتمال
وجوده او لتمكنهم عن السؤال عن امامهم لا ينفي احتياج غيرهم اليها واما ما يأتي ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاخبار

يدل على ان العمل بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة التي لا يهتدي اليها الاكثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها الا بعد النظر والاستدلال
غير لازم والا لزم التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير تلك المتمكنين فهو في غاية السخافة فان ذلك يستلزم عدم تكليف العجم
بمضمون آيات القران والاخبار مط فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادرون على التعلم والاخذ ممن يعلم فنقول
مثله فيما نحن فيه وايض فلا ريب في اختلاف مراتب افهام المكلفين في فهم الافراد الظاهرة ايض فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات
ايض غير منضبطة وهو مناف للحكمة بل النصوص ايض قد يختلف حالها فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند اخر وهكذا
فالتحقيق ان المكلف به منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ولو عند جماعة خاصة من الاذكياء وعدم فهم غيرهم من العامة
لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها ولاحتمال ارادتها ولزوم الفحص عنها فالجاهل والغافل معذوران وان تفطنوا فتكليفهم
الرجوع الى العالم المتمكن ثم ان ما ذكرنا لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف
الى الافراد الشايعة وانه ليس بحجة في الافراد النادرة فان المراد من الافراد النادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل
القطع بفرديتها ومن الافراد الخفية هنا ما يحصل الظن او القطع بفرديتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق بين ظن فردية
شيء للكلي وظن ارادة فرد من الكلي واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكلي ويستلزم التشكيك في حقيقته فان الشك في كون
ماء السيل ماء يوجب الشك في ان ماهية الماء هل لها وسعة يشمل هذا الفرد ام لا ولكن الشك في دخول الفلس المهجور في بلد في
قول القائل بع بالنقد ليس تصرفا في الكلي لانه لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال انما هو في ارادة هذا الفرد ثم انه يدل على جواز العمل
بالافراد الخفية واللوازم الغير البينة ايض قولهم ع علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وبمضمونه روايتان صحيحتان
رواهما البزنطي عن الرضا ع وهما مذكورتان في آخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين
يستدعي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقد مر الاشارة اليه ومنها ان لا يكون جريزا لا يقف ذهنه على شيء ولا بليدا لا يتفطن
بالدقائق ويميل الى كل ناطوحي بل لا بد ان يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه وذلك لا ينافي جواز تبدل الراي مع تجديد النظر
وان يكون فطنا حاذقا يتنقل مما ورد عليه من المسائل الى مظانها وماخذها ويعود من تلك الماخذ الى تلك المسائل ومنها
ان لا يكون جريا في الفتوى غاية الجراة ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب والدين والثاني لا يهتدي الى سواء الطريق و
لا يقضي حاجة المسلمين بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والتاويل ولا يعود نفسه بذلك
فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر بانسه بذلك فان للانس بكل طريقة اثرا بينا في اذلال الذهن واضلال
الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريقة الحكمة والرياضي والنحو وغير ذلك فان طريقة فهم هذه العلوم مباينة
لفهم الفقه فربما راينا بعضهم يقول في القدح في بعض الادلة الفقهية يحتمل ان يكون المراد منه كذا فاذا قام الاحتمال بطل الاستدلال
وانت خبير بان الفقه اكثره ظني وادلته ظنية ومعنى الظن قيام الاحتمال فبذلك لا ينتظم اساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال
وابطالهم الاستدلال ومنها ان لا يكون بحاثا يحب البحث وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب المجبولة على حب اللسع وقد يكون
لحب الرياسة واظهار الفضيلة فمثل هذا الشخص لا يرجى له الاستقامة على الحق واياك والمكالمة مع مثله واستعذ بالله
من خلقه الا ان تظن امكان ارشاده الى الحق وردعه عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا ونحن راينا كثيرا من صلحاء
العلماء مبتلى بهذا المرض فاذا تكلم بشيء في بادي النظر غفلة او لاجل شبهة سبقت اليه فيلج ويكابر ويصادر بالمغلط وربما
يتمسك بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى مقتضى حالته الاخرى المنكرة للعناد
والخوف عن خمود الذكر ومنها ان لا يكون مستبدا بالراي في حال قصوره بل في حال كماله ايض فان الجهل جبلة الانسان والغفلة والسهو
كالطبيعة الثانية له **تنبيه** اعلم ان المراد بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد

كما عرفت

كما عرفه شيخنا البهائي ره وقد تقدم وبمعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما يتوهم انه لا يصح على
الاول لان الملكة هو نفس الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة المترتبة على مجموع شرائط الفقه
التي من جملتها الملكة العامة اعني تمكن رد مطلق الجزئيات الى الكليات والفروع الى الاصول لا رد جزئيات الفقه الى كلياته فلا
تغفل واما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امور الاول علم المعاني والبيان والبديع ونقل عن الشهيد الثاني ره والشيخ احمد
المتوج البحراني انه جعل الثلثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن السيد ره ايض انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم جعلوا هذه
العلوم من المكملات والحق ان بعض الاولين مما يتوقف عليه الاجتهاد مثل مباحث القصر والانشاء والخبر من علم المعاني وما يتعلق
بمباحث الحقيقة والمجاز واقسام الدلالة من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منهما مذكور في كتب الاصول غالبا وهو لا ينافي
كونهما مما يتوقف عليه اصل الاجتهاد ثم ان جعلنا الابلغية والافصحية من مرجحات الاخبار والادلة فلا ريب في الاحتياج الى
العلوم الثلثة اذ لا يعرف ان عادة في امثال هذا الزمان الا بملاحظة العلوم الثلثة والتحقيق ان الفصاحة اذا اوجب العلم
بكون الكلام عن المعصوم او الظن المتاخم للعلم كما يظهر من ملاحظة نهج البلاغة والصحيفة السجادية وساير كلمات امير المؤمنين ع
فدخليته واضحة وكذلك اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ولكن ذلك نادر في الاخبار
الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكروية الارض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها ويتفرع عليه جواز كون
اول الشهر في ارض ما غير ما هو اوله في بلد اخر وجواز كون الشهر ثمانية وعشرين يوما لبعض الاشخاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط
ويمكن ان يقال يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم ع صم للرؤية وافطر للرؤية وكذا الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال الى
فيما يمكن له العلم والعمل بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المضطر لو لم يحصل له الظن والثالث بعض مسائل الطب للاحتياج الى
معرفة القرن والمرض المبيح للفطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شان الفقيه بيان الحكم باعتبار الشرطيات لا بيان
اطرافها فيقول القرن يوجب التسلط على الفسخ في النكاح والمرض المضر يبيح الفطر واما حقيقة القرن والمرض فليس معرفتهما شان
الفقيه والا لزم ان يعلم الفقيه جميع العلوم والصنايع او اغلبها لاحتياج اطراف الشرطيات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم
بان المبيع اذا خرج معيبا فللمشتري الخيار وان ظهر له الغبن فله الخيار او يثبت في الامر الفلاني الارش واما معرفة العيب والغبن
والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والرابع هو بعض مسائل الهندسة مثل ما لو باع لشكل العروس مثلا ويظهر الوجه مما تقدم والخامس
بعض مسائل الحساب مثل الجبر والمقابلة والخطائين والاربعة المتناسبة مما يستخرج بواسطتها المجهولات ويظهر وجه عدم الاشتراط
مما تقدم فان شان الفقيه فيما لو سئل عنه اذا قال احد لزيد على عشرة الا نصف ما لعمرو ولعمرو على عشرة الا نصف ما لزيد ان
يقول اقرار العقلاء على انفسهم جائز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الواجب من تلك الشرائط المتقدمة هو ما يندفع به
الحاجة فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى صرف عامة العمر فيه
فصرف العمر في مقدمتها يوجب عدم الوصول الى ذي المقدمة مع ان الفقه ايض مقدمة للعمل والعبادة فلا بد من عدم الغفلة وصرف
العمر فيما لا يعنيه **قانون** يشترط في المفتي الذي يرجع اليه المقلد بعد الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا والظاهر ان اشتراط
الايمان اجماعي او مبني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين مع مخالفة الحكم لنا والا فلو فرض ان مخالفا ثقة صدوقا افتى
على وفق اصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمينان بها وانه مع المفتي من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا
مفتي الفرق والعامة كانوا يعتمدون عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتداد بالحكم لا سيما في عدم التقصير
في الاستنباط وعدم الكذب في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في
الاستنباط والصدق نظير ما كان يقوله الشيخ ره في اخبار المتحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بساير الجوارح ايض ويشترط فيه صحة

رجوع المقلد اليه علمه بكونه جامع الشرايط للافتاء بالمخالطة المطلعة على حاله او باخبار جماعة تفيد العلم وقيل او بشهادة العدلين وفيه اشكال وذهب العلامة في تهذيب الى كفاية الظن قال لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر من غير تقييد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق ولا يكتفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا او لا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه وقال في المعالم بعد نقل كلام العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل عدم جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام المرتضى ره الموافقة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والصيانة ايضا والديانة قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا ويقول كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة والصياغة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصياغة وكذا العلم بالنحو والصرف واللغة وفنون الاداب انتهى كلامه ره وتحقيق المقام على ما اسسنا عليه الاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تميز لهم لا تكليف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم انما الكلام في اهل الفطن والذكاء والتميز منهم وطلبة العلوم البصيرين باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد نعم بناحال العلماء في مناظراتهم وتحقيق المسائل في نفس الامر ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرع عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فنقول ان الاقوى وان كان بالنظر الى بادي النظر هو اشتراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالظن مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطي كفاية الظن مطلقا للاصل ولزوم الحرج غالبا فان قلت ان الاصل اندفع باشتغال الذمة بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم قلنا ان اشتغال الذمة بازيد من الاخذ عمن ظن اجتهاده غير معلوم وكذلك الجواب عن الاجماع لو تمسك به بتقريب ان يقال الاجماع منعقد على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا ممن علم كونه مجتهدا فان الاجماع انما هو على القدر المشترك وهل ذلك الا موضع النزاع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا ويظهر ثمرة هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من يدريه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم يظنون فهؤلاء الظانون اذا تفطنوا لهذه المسئلة اعني جواز العمل بالظن في ذلك وعدم الجواز فهل يجب عليهم التفحص من الخارج والتفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الامر فلا اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم نعم هو اولى واحوط وما حققناه يعلم ان المراد بالظن الذي يكتفى به هو الظن بعد بذل الجهد لا الظن البادي كما قلناه في الظن بعدم المخصص في مبحث جواز العمل بالعام قبل الفحص فلا يعترض المتوهم انه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظن ثم ان الظاهر ان مراد العلامة من الاعتماد على اقبال الناس واجماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه اشتمالهم على اهل العلم والفهم والفطانة والا فاجتماع مطلق العوام لا يفيد الظن بشيء الا ان يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع اليه لحكم العادة بارتداعهم اذا وصل اليهم خلاف ما فهموه بمرور الايام المتطاولة ثم ان الكلام مع اتحاد المفتي واضح ومع التعدد فان تساووا في العلم والورع واتفقوا في الفتوى فلا اشكال ايضا في التخيير وربما يقال اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وفيه اشكال وسيظهر وجهه

حمايه

حماية بطريق الاولى وان اختلفوا في الفتوى فان تساووا في العلم والورع فهو مخير في تقليد ايهم شاء لعدم المرجح وان كان بعضهم اعلم اورع من غيره فالمعروف من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف فيه عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى وارجح واتباعه اولى واحق وانه يمنزلة الامارتين للمجتهد واختلف فيه العامة فمنهم من وافقنا على ذلك والاكثرون سووا بين الافضل وغيره لاشتراك الجميع في الفتوى والاجتهاد ولعدالة المصححين للتقليد ولان المفضولين من الصحابة وغيرهم كانوا يفتون من غير نكير اقول ان ثبت الاجماع على مختار الاصحاب فهو والا ففي الاعتماد على هذا الظهور والرجحان مشكل وتشبيهه بامارتي المجتهد قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاردبيلي ره في شرح الارشاد منع تقديم الافضل في المحاكمة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه محصل للظن بحكم الله الواقعي والمجتهدان المختلفان امارتان على ذلك الحكم كامارتي المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في عصره وجود مجتهدين آخرين في بلاد اخر فكيف يحصل له الظن بان قول اعلم المجتهدين الذين في بلده هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد الاخر مخالفا لذلك الاعلم وموافقا للادون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه ولو سلمنا نفي اعلمية الغير باصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ولكن اذا علم وجود الاعلم من ذلك الاعلم ولم يعلم موافقته لذلك الادون فلا مناص فيه عما ذكرنا فيرجع مآل دعوى الرجحان وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى افادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد في هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول الاعلم اقرب وارجح وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الواقعي لا بشرط وعلى الاطلاق الذي هو مقصود الناظرين في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة فتاوى الاموات ايضا فان دعوى حصول الظن بحكم الله الواقعي من قول المجتهد الحي الذي هو ادون بمراتب شتى من المجتهد الميت ونقول ذلك الميت مجازفة من القول فان قلت ان فتوى الميت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله قلت الدليل العقلي اعني سد باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التخصيص الا ان يدعى عدم ذلك بما يدعى عن اخراج القياس والاستحسان وسيجيء تمام الكلام وعلى هذا فلا بد ان يقال بالتخيير بين الاعلم وغيره ثم يكون حكم الله الواقعي بحسب ظننا احدهما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم بل الميتين ايضا لو جوزنا العمل بقولهم فاذا تردد الحكم الواقعي بين هؤلاء فمقتضى الدليل التخيير وان ارادوا ان ذلك حكم آخر ينوب مناب الحكم الواقعي يجوز العمل بالظن وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي كالتقية الثابتة عن ائمة الحق فلا دليل على وجوب ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي يجوز العمل بظن من تمكن من استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب الارجح لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح لا بد له من متعلق ومن بيان ان ارجحيته في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واظهر انه هو حكم الله الظاهري فهو دور وان قلت المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراده الله في الواقع عنا فهو الظن بحكم الله الواقعي والمفروض عدمه والحاصل ان الادلة الشرعية هي حاكية عن حكم الله الواقعي والترجيح الحاصل فيها والاظهرية المتعلقة بها انما هو بالنسبة الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا انه حكم الله الواقعي لا يقال ان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لانا نقول قد بينا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل فلا نفيد واشتغال الذمة ايضا لم يثبت الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفصلون بانه اذا انحصر المجتهد في العالم في الاعلم وغير الاعلم ولم يكن هناك ميت اعلم ايضا فهناك يرجح اقوى الامارتين القائمتين على الحكم الواقعي على الآخر لكان

لوجه ولكنه فرض نادر لا تحقق له في امثال زماننا بل يمكن اجراء ما ذكرنا في المقلد في المجتهد ايضا بالنسبة الى امارات
فنقول لزوم عمله على اقوى الامارات بين انما هو لان المراد تحصيل ما هو اقرب الى الواقع والظن بحكم الله النفس الامري وهو لا يتم الا اذا
كان مقيدا بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب او كتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء او انحصر تكليفه
في الاجتهاد فيما عنده من الاسباب مع فرض علمه بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه وان حصل له مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا
فتحصيل الظن له حينئذ انما هو بشرط هذه الاسباب وفي هذه الحال الاخص وهو ليس معنى تحصيل الظن بالحكم الواقعي مع ان المجتهد الذي جمع الاسباب
واستفرغ وسعه في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان يعارض دليل مختاره ويترجح عليه باصل العدم يمكنه تحصيل الظن بالحكم الواقعي
والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد في الاسباب في العالم وهو لا يتمكن منه لما عنده من الاسباب غلط فاحش لان الاصل
لا يثبت النسبة للموافقة والمخالفة كما لا يخفى فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم للمقلد على الاطلاق لا يتم ودعوى
الاجماع في امثال هذه المسائل مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها يظهر بطلانها مما سبق منا في دعويهم هذا الى انه قريب
ولكن الراجح وايضا لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على متابعة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستناد الى انه اقرب فان الاستناد
الى الثاني فهو كونه اقرب كذا استناد الى الدليل العقلي والاستناد الى الاول استناد الى التعبد والدليل العقلي لا يقبل التخصيص
والتقييد فلا يظهر ثمرة للتعبد بحجية خبر الواحد والحاصل ان المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد ان كان هو العمل بالظن
عند تعذر العلم بالحكم النفس الامري فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من اي جهة كان وان كان يتقلب بالتثبت ولا معنى لحصول الظن
بشرط حال ووقت وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من الادلة الشرعية فهو مقصور على ما يدل عليه الدليل وقد عرفت دعوى الاجماع
على متابعة الاعلم هو الاعلم على الاطلاق ولا اعلم بالمقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان اختلفا وكان احدهما
اورع والاخر اعلم فقيل بتقديم الاعلم لان الورع المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الزيادة التي في الاورع
وذلك لا يخرجه عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر يوجب زيادة الاتقان في الفتوى وقيل بتقديم الاورع ويمكن الاستدلال
له بان زيادة الورع يوجب تحمل المشقة في استفراغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل غالبا الا
لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ادراك بعض الادلة الاعلم لكون استفراغ وسعه اقل منه ويظهر التحقيق هنا مما
حققناه انفا قانون اختلفوا في وجوب اعادة المجتهد في الفتوى على الاجتهاد الثاني على اقوال ثالثها العدم
الا اذا تذكر دليل المسئلة ومأخذها فاذا نسيها وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو والا فيجب عليه العمل على
الاخر وقيل ان مضى زمان وتغير الحال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول الاستصحاب
واصالة عدم الوجوب وللثاني احتمال تغير الرأي بالنظر فلا يبقى الظن وللثالث كون المسئلة مربوطة بدليلها بخلاف
ما لم يتذكر ويظهر دليل التفصيل الاخير مما ذكر والحق هو الاول لما ذكر ولزوم العسر والحرج ومجرد احتمال التغير
لا يوجب زوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السوانح وتغير الاحوال وتفاوت الاوقات وتجدد رأيه في بعض
المسائل الاصولية شك في المسئلة يجب زوال الظن ولو من جهة الاستصحاب ايضا وتساوي الطرفان فيجب عليه تكرار
النظر ثم من تجدد رأيه بسبب التكرار هل يجب عليه اعلام مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول ام لا الاظهر عدم
الوجوب وما توهم من ان المستفتي انما يبني عليه بالدليل ولا موجب لبقائه مدفوع بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب كاف ولا
دليل على وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى في مباحث الاخبار ونزيد لك هنا ونقول ان المراد بالفتوى هو الاخبار
عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كالقول بان الماء القليل ينجس بملاقاة النجاسة او الخصوص كقوله هذا القدح من الماء
نجس حين ملاقاته لقطرة البول او طرح لاجنبية وكان انشاء باللفظ والحكم هو الزام خاص او اطلاق خاص في واقعة خاصة

متعلقة

متعلقة بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومة بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها مما يندرج تحت كلي
فالفتوى هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة فحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء والانفاذ
والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انه انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا او امضيت كذا او
انفذت كذا يحصل بقوله لمن يحكم له بمال تصرف في كذا وهذا لك او بقول للمرأة تزوجي بفلان وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ونحو
ذلك ومن خواص الحكم عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه
بخلاف الفتوى فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما يوافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنذكره وقد يشتبه الامر بين الفتوى والحكم
كما اشرنا اليه في مبحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجة ابي سفيان ثم ان رفع الخصومة اما ان يكون بعد التداعي والتنازع من الخصمين
بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره او نحو ذلك كك واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة منصورة بالقوة
ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها مثال الاول ان يدعي احدهما لا في يد حاضر او غائب او صغير ورفع امره الى الحاكم
وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد الحاكم باكرة بالغة رشيدة يعتقد هو حيوة والدها وتعتقد هي موته لاحد او باذن لاحد
في اجراء الصيغة فانه ليس هنا خصومة بالفعل كما لا يخفى ومن امثلته نكاح احد المتراضعين بعشر رضعات للاخر بنفسه او بترخيصه
لهما مع عدم تفطن احدهما للمسئلة والاشكال فيها بل عدم علمهما بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسئل والد المتراضعين الجاهلين
بالحال عن جواز تزاوجهما بعدما علم الوالدان به وثبت عند الحاكم ايضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال اصلا فانه لا ريب ان
هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحدهما بالرضاع بعد ذلك ولكن الاشكال في ان الظاهر من تقييد الحكم
برفع الخصومة وجعل ذلك غاية لزوم قصد الحاكم لذلك فيخرج كثير من الامثلة منه ولذلك اشتبه حكاية هند والمائز بينهما
هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء زكوة مال التجارة لفقير بتقليد مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير
مشكل حتى فيما لم يتفطن صاحب المال للخلاف في المسئلة اصلا ولا المجتهد لان ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير وصاحب المال
اللهم الا ان يقال المراد بالاخذ هو الاخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومة المنصورة قصدا وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد ره بذلك
للحكم في القواعد وكذا القول بان المجتهد اذا اوقع عقد الباكرة بدون اذن ابيها او اذن للغير في تزويجها فهو لازم لا يجوز نقضه بخلاف
ما اذا اوقعه غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا ينعكس
الا اذا صدر عنه لا ان كل ما صدر عن المجتهد فيما يتضمن خصومة بالقوة فهو حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرائط صحة الحكم لا من
مميزات ماهيته نعم اذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومة المنصورة فكما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك
وحكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكما لا مطلق اجراء الصيغة والاشكال في صورة الاذن
للغير اظهر فانه يصير من باب حكاية هند زوجة ابي سفيان واما توهم عدم جواز التزويج فيما نحن فيه الا من المجتهد او باذنه فهو مما لم
يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على تعريف الحكم ايضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود مما يختص بحقوق الله كشرب الخمر والزنا سيما اذا لم
يدع على الزاني والشارب احد حتى يقع الخصومة بينهما وقد صرحوا بكون ذلك حكما كما ينادي به قولهم في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه
وعدمه والتفصيل بالجواز في حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا
والزانية والزاني والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد عليه الحكم بثبوت الهلال فانهم جعلوه من باب الحكم ولا ريب
انه متعلق بالمعاد كما بالمعاش فالتقييد بالمتعلق بالمعاش يخرجه عن الحد وكذا تقييد الحد برفع الخصومة لانتفائها فيه غالبا ومما يدل
على انهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم فطر واختاره في شرح وحجة في المدارك استنادا الى عموم
ما دل على ان للحاكم ان يحكم بعلمه ولانه لو قامت عنده البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمه كغيره من الاحكام والعلم اقوى

من البينة ولا ريب ان ادلتهم التي اقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سياتي بيانه يتفاوت بالنسبة الى هذه الاقسام سيما الاجماع اذ هو من الادلة الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان اي هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد بامر المعاش امور لا اختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى انه هل يتحقق الرؤية ام لا وهل تم عدد الشهر ام لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع ويتضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه من الحكم ثبوت حلول الاجال فيما تنازع فيه الخصمان مثل ما لو باع احد بالبيع المشروط فيه بالخيار الى اول الشهر الفلاني الذي يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط في اول الشهر ثم وقع النزاع بينهما في اليوم الخاص في انه اول الشهر ام لا فيكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيترتب عليه اللزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه باللزوم او عدمه حكم اخر ولا دخال الحلال الشرعي بارادة ثبوت الموجب وعدمه والخصومة في ذلك متصورة ايضا بين العباد في التصديق والتكذيب والموافقة والمخالفة فالمناص في تعميم الحكم للمذكورات هو ضم قصد الحاكم بحكمه دفع ما عسى ان يتصور من المخالفة والخصومة ايضا وان لم يكن بالفعل هناك خصومة فيدخل كثير مما خرج منه وخرج ما يتوهم دخوله فيه وقد يحصل الحكم للمجتهد اعتبارا من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بصحة حج النائب اذا ادرك اضطراري المشعر فهو من حيث انه مثبت لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اخبار عن الصحة فتوى وعلى ما مر فيدخل في الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خمرا اذا اشتبه الامر وحكمه بكون اللحم مذكى اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاناء من الانائين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسة ومن ذلك يظهر الفرق بين قول المجتهد هذا القدح نجس لمن يقلده بتقليده اذا راى كلاهما انه وقع فيه قطرة من الخمر فاذا عدل المقلد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله في نجاسة الخمر وقلد من راى طهارتها فيجوز استعماله بخلاف ما لو حكم بان الاناء الذي وقع فيه البول من الانائين المشتبهين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعده كما سيجيء بيان ذلك ومما يشكل به الامر اذا قلنا بان قول المجتهد اليوم يوم الفطر او هذا الجلد خمر او هذا اللحم مذكى حكم لزوم متابعة مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما مر وما سيجيء من ان الحكم لا ينقض وان معنى عدم النقض لزوم الحكم بترتب الاثار عليه كما سيجيء بيان ذلك وذلك مما يوهن القول بكون امثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذي لا يجوز نقضه ابدا ويمكن دفعه بالتزام انه في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي ثم الحكم اما يتحقق باختيار احد الاقوال في المسئلة المختلف فيها واجرائه في القضية الشخصية كمسئلة المتراضعين والباكرة ونحوهما ولو كان بدون مرافعة ومخاصمة بالفعل واما باجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية الشخصية المتنازع فيها بسبب ادعاء كل منهما الاستحقاق شرعا بتمليك المدعى للمدعى عليه بسبب البينة المقبولة او باجراء ما هو المختار عند الحاكم في طريق رفع الدعوى مع كونه خلافيا مثل اثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبينة واليمين كالخلع والعتق ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه في الجميع هذا حال الحكم والاحكام وانفاذ الامر وامضائه واما حال الافتاء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لانه عمل بقول المفتي في المسئلة وكذلك في الحل والحرمة ونحوهما في المطاعم والمشارب والافعال والاعمال البدنية غير العقود والايقاعات واما العقود والايقاعات مما يحصل بين الاثنين غالبا فلها جنبتان احديهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطلان فاما الاول فيتبع المقلد راي مجتهده فيه واما الثاني فهو ايضا ظاهر مع التراضي وبناؤهما معا على تقليد مجتهد في الاصل وفي الاستمرار ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهة المنع عن ترتب الاثار فيحتاج الى الترافع ودفع النزاع ثم ان النزاع بين طرفي العقود والمعاملات اما ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلنمثل هناك مثلا ليتضح الامر وهو مثال عقد الباكرة البالغة الرشيدة مع وجود الاب ولها صور عديدة الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهد يرى ان الخيار لها الثانية الصورة بحالها مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة في الصورتين

الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطبع والهوى ولا ريب ايضا في صحة ما وافق راي المجتهد وبطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابعة ان يكون احدهما مقلدا لمجتهد والاخر مقلد المجتهد اخر مخالف له او يكونان مجتهدين متخالفين الراي ان قلنا بعدم اشتراط المذكورة في المجتهد كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد او بعد عقد كل منهما لو حمل على حدة او بعد عقد احدهما وفي كل من الصور يحتاج الى المرافعة الى مجتهد فان كان النزاع قبل العقد فان وافق راي الحاكم لاحدهما يحكم له وان كان رايه التخيير في العمل لو فرض قول به في هذه المسئلة او في مسئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد عقد كل منهما فان ترتبا فالحكم لما وافق راي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما يختاره ان كان رايه التخيير وان تقارنا زمانا فيظهر حكمه مما تقدم ومما ذكرنا يظهر احكام صور لخرى متصورة هنا مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلدين او كان احدهما مجتهدا او مقلدا والاخر جاهلا او غافلا وسيجيء تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم ذكروا انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم اذا تغير اجتهاده ولا من غيره اذا خالفه ما لم يخالف قاطعا بخلاف الفتوى واحتجوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض النقض من مجتهد اخر فيتسلسل ويفوت مصلحة نصب الحاكم وهو فصل الخصومات وادعوا الاجماع عليه ويدل عليه الاستصحاب ونفي العسر والحرج واما جواز نقض الفتوى فكلامهم في ذلك غير محرر فان ارادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقق المخاصمة والمرافعة فله وجه في الجملة كما اشرنا فان احد طرفي الدعوى ان بني مطلبه على خلافه وتخاصما عند الحاكم فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه اذا خالفه اي في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسنذكر وجه التقييد بقولنا في الجملة وان ارادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفتوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة المفتي اما من المستفتي فانه لم يعمل بعد بالفتوى واجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من راس او عدم استحقاق المجتهد للتقليد واما قبل العمل فجوزوا العدول وان اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده وكذلك بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه واما المفتون فظاهر لجواز عمل كل مجتهد على ما رآه ولئن كان مخالفا للاخر وهذا هو ظاهر الشهيد ره فانه قال في القواعد بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالجملة فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفة مقتضيها من المفتين ولا من المستفتين اما من المفتين واما من المستفتين فلان المستفتي له ان يستفتي آخر الى آخر ما ذكره فظاهره واما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحال فقط ففيه غموض واشكال وتوضيحه ان الفتوى على اقسام منها ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفتوى في العقود والايقاعات والثاني مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الكر وامثال ذلك من حلية المطاعم وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان يفتي احد بجواز عقد الباكرة باذنها وفرضنا غيبة ابيها وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضور ابيها او قبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذا الفتوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار ابدا او دائما او الى امد كالمنقطع وقطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها وحصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في آية وخبر ان تجدد الراي من القواطع وكذلك الحكم بجواز نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرما وكذلك بيع العنب لمن يعلم انه يجعله خمرا وبيع ادوات ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل لحمه في غير عذرة الانسان وغير ذلك مما لا يحصى وكما ان مقتضى الحكم دفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته في الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتي ونصب المفتي لارشاد المستفتين ان يعلموا امر دينهم وشرايعهم ومعاشهم ومعادهم على قول الشارع الذي يجوز رجوع المستفتي الى المفتي في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه رخصه ان يبني امر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه ولامر المعاش بعضه مما هو من الامور الدائمة فاليوم الذي يحصل

المستفتي في ايجاد ذلك الامر الذي هو من الامور الدائمة نعم حصل الرخصة لادامته وكما ان مخالفة الحاكم ونقض حكمه ينافي النظام
ويوجب عدم الاستقرار فكذلك مخالفة المفتي في هذا القسم من الفتوى ولا يضر تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغير راي مجتهده كما لا
يستبعد جواز النقض مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك في صورة الحكم مع تغير الراي وكذلك الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب
المعاملة او النكاح ولا يستبعد ذلك ايضا كما لا يستبعد لو طرء عليه حكم حاكم آخر كما ذكروه واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل
الملاقي للنجس فليس حكما يقتضي بوجوب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى وكذلك الحكم بجواز الاستعمال
لا يستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الراي يحكم بغسل ما لاقاه ووجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص
ونحو فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقا ايضا اذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعد
تجدد الراي مع كون الماء باقيا على حاله وكذا العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب او عدمه لا يستلزم الدوام
ولكن حكم الزوجية اذا حصلت بسبب الفتوى يستلزم الدوام اذ العلة الموجبة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف
ولي بل لك ان نقول ان هذا ليس من مسئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى وهو يختلف
باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفته مطلقا بلا اختلاف في الموارد وان شئت اجراء هذا الكلام في العقود
فافرض المثال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزويج فان ذلك مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة
القليل وعدمها قبل الاستعمال ايضا وهذا بخلاف الحكم فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذا عرفت هذا علمت انه
لا يتم تفريع حرمة المنكوحة بلا ولي وان كان بفتوى المجتهد اذا تغير راي مجتهده ان لم يلحقه حكم حاكم او لم يباشر عقدها الحاكم بنفسه
او بشخصه على انه متابعة للفتوى ويجوز نقضه ونحوه اذا تجدد راي المجتهد او مات وجاء مجتهد آخر مخالف له بخلاف ما اذا وقع
العقد بفعل الحاكم او رخصته الخاصة وكذلك عقد العارفة بالمخالفة او وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك بل قال بعضهم انه يحرم عليه
مع لحوق حكم الحاكم ايضا وكذلك في المجتهد الذي نكح امراة بلا ولي نكاحا عنده لنفسه اولا ثم تغير رايه ورآها حراما قالوا يحرم عليه
الا ان يلحقه حكم حاكم وبعضهم حرمه مع لحوق حكم الحاكم ايضا ووجه عدم التمامية منع جواز نقض الفتوى مطلقا كما اشرنا اليه
المسلم انما هو قبل العمل كما يظهر من استدلال الشهيد المتقدم فان جواز العدول انما هو قبل العمل اجماعا كما سيجيء في القانون
الآتي وكذلك يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى الاولى فيما يتجدد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم لحوق النقض بالحكم
انما هو لعدم التحقق في الحكم بسبب الامتناع بالذات اذ الحكم انما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل
على الفتوى فهو منعكس وينتقض من حيث الفتوى في مادة اخرى لا ينعكس من حيث الحكم ولا ينتقض ويدل على عدم جواز النقض
في الفتوى بالمعنى المذكور ايضا الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم الهرج والمرج وعدم الانتظام في امر الفروج والاموال
والاملاك وغيرها مع ان التحقيق ان الراي لم يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فان الراي انما هو جواز التزويج وعدم
جوازه لا جواز فسخ التزويج الحاصل على نهج المشروع للمكلف به وعدمه وترتب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج
الى دليل والحاصل ان جواز نقض الفتوى بالفتوى في امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر
عليه دليل وما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغير راي المجتهد في المعاملة التي حللها اولا وبنى عليها انها تحرم
فهو موهوم مع ان دعوى الاجماع على المسائل التي لم يثبت تداولها في زمان الائمة بعيدة لا يعبؤ بها ولو فرضنا ان نقول بامكانه
وقلنا بانه اجماع منقول فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الادلة ولو سلمناه فانما نسلم في مورده وهو ما لو تغير راي المجتهد
وكان الواقعة مختصة به وسيجيء كلام المحقق الاردبيلي ره في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وان قلنا بنقضها
فلا بد ان يقول ببطلان المهر المسمى مثلا ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الانفاق وجواز الرجوع الى ما انفقه وغير ذلك

اذ المذكورات

اذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض انتفاضه ولو قلنا بصحته الى الحين ونقضه من حين التغير وان المراد جواز العمل بالراي الثاني
من حين التغير لا ابطال العمل بالراي الاول من راس فمع انه ليس بنقض حقيقي بل ليس بتغير راي حقيقة في هذه المادة الخاصة كما اشرنا
سابقا الا انه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحله بل هو حكم بحرمة الاستدامة بعد الحكم بحله المستلزم لحل استدامته فلا بد من
القول بلزوم الطلاق والتزام توابع العقد الصحيح اذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرضاع السابق ولم يعلم
به احد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الامام الى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب في الخلايق انهم لا يجتهدون ولا يقلدون
هب امر هؤلاء فاسد ولكن امر المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا مناص لهم عن التقليد واوج معرفتهم هو ذلك انما هو العمل بفتوى
مجتهديهم في العبادات والمعاملات ولا ريب ان المعاملات اكثرها خلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد ان
يجري بيعه واجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه في حضور المجتهد او بمباشرته او بمرافعته لو سلمنا ان يحصل ذلك بتحقق الحكم
وان لم يحصل الخصام بالفعل والا فليستعد لفسخ مناكحاته ومعاملاته وتبديلها الا انه بمجرد تبدل راي مجتهده او تبدله بآخر
ثم بعد الفسخ بسبب تغير الراي والتجدد لتصحيحه ثانيا براي آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ولا اقل من موت
مجتهده مع قول اكثر العلماء بل كلهم على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى وان الناس صنفان اما مجتهد واما مقلد
فلا بد ان يعرض جميع معاملاته التي حصل وكل ما في يده مما حصل له بمعاملته على مجتهد آخر ليمضيه او ليفسخه والحاصل
ان كلما دل على جواز العمل براي المجتهد وهو لزوم العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والمعاملات
ومما يتفرع على ما ذكرنا جواز نكاح امراة وقع طلاقها على خلاف رايه مثلا اختلف العلماء في بعض اقسام الطلاق فعلى القول [illegible]
عدم جواز النقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك برجوع المراة الى الرجل اذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد
يرى ذلك وان لم يحصل مخاصمة ومرافعة او لا بد ان يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق والالزام او باذن فيه بالخصوص كذلك
او يمضيه بعد الوقوع لو سلمنا كفاية ذلك مطلقا في صيرورتها حكما واما على ما حققناه من عدم جواز نقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز
امضاء احكامها وان خالف رايه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحة مثل هذا الطلاق امضاؤه اذا وقع بتقليد مجتهد يجوزه ومعنى امضائه
الحكم بترتب آثاره عليه ومن آثاره جواز نكاح هذه المطلقة لغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكرة بدون اذن
الولي ان ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوزه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رايه
لان ذلك من آثار الطلاق فامضاؤه وابقاؤه معناه حكمه بترتب آثاره عليه وجواز عقدها ثانيا من آثاره وذلك نظير الحكم بين
المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر لزوم ترتب ثمراته عليه وان خالف رايه فيحل لذلك المجتهد الاكل من المال الذي
انتقل الى المدعي بحكم الحاكم المخالف له في الراي بل لو ادعى عليه احد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينة فيحكم بكون المال له
وهكذا سائر الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع
العسر بادعاء المراة خلوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقة الحال قلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم
المعرفة بخصوصية الطلاق كاف لحمله على الصحيح قلنا ذلك باطل اذ الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيحمل على الصحيح عند الفاعل لا عند
هذا المجتهد ومما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حمل افعال المسلمين على الصحة في كل ما كان من هذا القبيل
من العقود والايقاعات المستعقبة للآثار التي عليها بناء معاش الخلق من المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء
والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم الا على الحمل على ترتب الآثار مع احتمال ان يكون معاملاتهم على غير طبق ما يعتقده
ذلك العالم والا فلا معنى لحمل فعل كل مسلم على الصحة مع كون اغلب الافعال محتملا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها
صحيحة عند الكل وبعضها مما اختلف فيه ففي الغالب يحصل مخالفة احتماله لما وقع من المعاملة لما هو راي هذا الذي يحملها على الصحة ومع ذلك

لا يلتفتون اليه فترى العلماء يجرون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تفحص عن حالهما ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع ان احتمال
كون الزوجية باطلة عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت اليه فانه يحتمل ان يكون الزوجة باكرة تزوجت بزوجها بدون اذن ابيها
او بصيغة معه بعشر رضعات مع ان ذلك العالم لا يجوزهما او النكاح على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكذلك البيوع وساير
المعاملات فان الخلاف في العقود والايقاعات والمداينات في غاية الكثرة ومع ذلك فبناء العلماء والعوام على ترتب آثار افعال
الناس من دون تفحص عن ذلك وانت خبير بانه مجرد حمل فعل المسلم على الصحة لا يكفي في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة
عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل فعدم الفحص عن ذلك انما يترتب على ان تلك الاسباب
من العقود والايقاعات اذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يترتب عليها مسبباتها وان لم يكن كذلك عند الحامل لا يقال
ان ذلك مبني على قاعدة اخرى وهو الحاق النادر بالغالب بادعاء ان الغالب في تلك الاسباب من العقود والايقاعات وغيرهما هو الصحة
عند الكل فان ذلك ثم لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافيات الحاصلة فيه وسيما كل واحد من ابواب الفقه مستتبعة للمخالفات الكثيرة
في توابعها ففي الطلاق مثلا نقول خلافات كثيرة من جهة الالفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وانه
هل وقع رجعيا او خلعيا فان كان رجعيا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل ام لا وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من
يجري صيغة الطلاق او كان احد العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل او الزوج او الوكيل
فان في العدالة والكاشف عنها اختلافا معروفا وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين ام لا وهل وقع الطلاق
في حال الحمل او غيره او في الغيبة او الحضور وان كان في حال الحمل وهل كان في المرة الاولى او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان
كان خلعيا فهل يتحقق الشروط فيه من الكراهة على النهج المطلوب ام لا او على الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوقوع الخلاف في
حد الكراهة وفي صحة الطلاق بعوض من دون الكراهة وغير ذلك مما لا يحصى وكذلك الكلام في النكاح والبيع والقرض مما يطول
الكلام بذكرها ثم مع قطع النظر عن تلك الاختلافات في اصل تلك الابواب والمسائل هل وقع ذلك بالاجتهاد او التقليد
او بدون احدهما وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمسامحة وهل يترتب الآثار على القسم الثالث
بقسميه او باحد القسمين منه دون الآخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في اصل المعاملة وتبدل المجتهد انما يقتضي انشاء المعاملة
بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يترتب على الراي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل
بانحاء الانتقالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهر الزوجة وانتقل من الزوجة الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا
ولا ريب ان كل ذلك عسر وحرج عظيم ينفيه العقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخترع هذا الراي وقال هذا ابدع
راي لا تجدد راي وتغيره يعني ان رأيي لزوم ابطال آثار الراي الاول فكلامه مع ذلك المجتهد مع بيان عذره عند الله و
اقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسألة نعم اذا ظهر بطلان الراي السابق من راس فهو كلام آخر غير تغير الراي فان من تغير رايه في الاجتهاد
لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا وسيجي الكلام فيه وبالجملة الكلام في العقود مخالف
للعبادات فلو تجدد رايه في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه قراءتها في الثانية وكذا
لو تغير راي مجتهده وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر
معمول من الطين النجس بتقليد من يرى الخزفية استحالة ثم تجدد الراي او تغير المجتهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا وانه مما يفيد
الاستمرار كالزوجية حتى يرد عليه عدم جواز النزع اولا لان المناط في ذلك تبعيد المسجد عن النجاسة وهو يتجدد آنا فآنا وليس
مما يناط بالاستمرار والدوام ولا يبعد التفصيل بان يقال لا يجب النزع ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد من
ذلك الآجر فان قلنا بوجوب تبعيد مطلق المسجد حتى جدرانه عن النجس فيلزم تخريب المسجد وهو مشكل فان قلت قد ذكرت ان

ان الفتوى

ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى وكثير مما ذكرته في نقضها بالفتوى من المفاسد يجري في نقضها
بالحكم ايضا مثل لزوم العسر والحرج وغيره قلت تحقق المخاصمة غالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر وحرج ولو فرض تحققها بعد
مدة مديدة فتحققها مع عدم ثبوت التراضي عليه في اول الامر نادر ولا يلزم من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل الفتوى بالفتوى واشاع
العسر والحرج في ذلك عن احد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها مخاصمة كما هو الغالب في المسائل الخلافية
التي هي مبنى امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر مثل ان يبني في المسائل الخلافية على راي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف
بينهما بمجرد الطبع والهوى او بسبب التمسك بتغير راي المجتهد او تبدله بآخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقض في
ذلك ايضا مشكل للزوم اكثر ما ذكر عليه وقد لكن المقام في بيان حال تجدد الراي وحصول المخالفة بين الرايين وبيان الصور التي يحصل
المخالفة بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة
خمسة الاولى مخالفة المجتهد لرايه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة اليه كما اذا عقد الباكرة لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه
فالمشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين ره الاتفاق على انه يبني على الراي الثاني فيحرم عليه زوجته قالوا الا ان يلحقه حكم حاكم
قبل ذلك فلا يحرم عليه لكثرة قوة الحكم وتامل فيه بعضهم لان الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به
حكم الحاكم لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه الدليل حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو
مقتضى تكليفه مع انه لو قلنا بالحرمة فينفسخ النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفسخ انما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس
لا عدم جواز امساكها فيما بعد فقط فغاية الامر عدم الاثم عليه فليس هذا من باب الارتداد بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت
المثل على الاظهر لظهور فساده من راس واذا كان كذلك فاذا انفسخ النكاح بتجدد الراي فيجاز له التزويج بغيره فاذا تزوجت بالغير ثم تجدد
رايه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته راسا فمقتضى العمل على الراي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر اليها وان كان في حبال
الغير لان تجدد رايه كشف عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد ولم ينفسخ العقد الاول لا بتجدد الراي ومظنة الحرمة
ولم يقع منه طلاق او ارتداد او نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد وهلم جرا اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم
بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم به حاكم وما ادعاه السيد عميد الدين من الاجماع فموهوم كما اشرنا ومما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذا
لحقه حكم حاكم فان الدليل على الحلية بعد حكم الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فموهوم لوجود الخلاف فيه وان كان هو لزوم التسلسل
وعدم الاستقرار لولاه والعسر والحرج فيلزم ذلك في الفتوى ايضا ومخالفة المجتهد لراي نفسه ايضا وكذا الكلام في المقلد الذي نكحها بدون
اذن الولي اذا تغير راي مجتهده فقالوا فيه ايضا يحرم عليه اذا تجدد راي مجتهده الا ان يلحقه حكم حاكم لكن السيد عميد الدين ره هنا لم يدع
الاجماع بل جعل الحرمة اظهر والكلام فيه كما مر بل هو اظهر هنا الثانية مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ولا ريب انه ليس له مزاحمته ولا مزاحمة مقلده
اذا قلده والظاهر انه يجوز له ان يبني على صحة ما حصل بفعلهما ويترتب الآثار عليهما كما اشرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذلك الكلام في مقلد
ذلك المجتهد اذا اتبع مجتهده الثالثة مخالفته لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله انه يقلد المجتهد ام لا والاظهر عدم وجوب مزاحمته ايضا
حملا لفعله على الصحة بل الامر كذلك لو مات مجتهده ايضا بناء على ما سنحققه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما من
كان مقلدا له سيما في المسألة التي قلده سيما في العقود والمعاملات بل الدليل على الجواز الرابعة مخالفته لمن علم انه بنى على احد الاقوال
في المسألة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونه جاهلا بوجوب التقليد او غافلا والاظهر فيه وجوب مزاحمته في الارشاد والهداية
في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كذلك مع موافقته لاحد الادلة الاجتهادية المطابقة للاقوال الموجودة في المسألة مشكل
والتحقيق في ذلك يظهر مما قدمناه في اوائل باب الاجتهاد والتقليد فنقول هنا الغافل والجاهل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز
العقد وانه يترتب عليه آثاره فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلا من راس بان يكون خارجا عن الاقوال المحققة في تلك المسألة

ومن مقتضى الامارات الشرعية القائمة عليها فانه اذا كان معًا موافقا لاحد الاقوال في المسئلة فهو كما لو كان مقلدا لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف فلا يجوز نقض ما بنى عليه فى تلك الغافل الجاهل باعتقاد انه حكم الله فى حقه اذ لا دليل على بطلانه غاية الامر ان ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه واما الحكم ببطلانه في نفس الامر فكلا واذا كان تكليفه حين الجهل والغفلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول باستدامة آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الراى وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيا على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى مجتهده فكذا هذا مبنى على الاعتماد على ما هو حجة عنده من فتوى والده العامى او غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوضعي ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وقصد الامتثال ولو قلنا بان العقد المبنى على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لاحد الاقوال في المسئلة باطل من جهة عدم صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم البطلان في اكثر المعاملات الواقعة في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان وافق راى المجتهد العصر وانت خبير بانه خلاف المعهود من طرائق السلف والخلف فلو تزاوج المتراضعان بعشر رضعات مثلا من دون معرفتهما بالمسئلة ولا بوجوب التقليد والاخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذى لا يقول بكون ذلك محرما ايضا نقضه اذا اطلع عليه لانه لم يحصل من جهة التقليد وكذلك ساير المعاملات ومحض توافق ذلك لراى المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا اجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان علة البطلان بالفرض هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والناهون عن المنكر ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء ويؤيده الاستصحاب ونفى العسر والحرج وغيرهما ايضا الخاصة مخالفته لمن كان كذلك ولكن لم يكن جاهلا بالمرة وغافلا بل ترك التقليد مسامحة ولا ريب في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذى اوقعه كذلك اذا وافق احد الادلة والاقوال للمجتهدين في المسئلة ففيه اشكال ويمكن توجيه القول بعدم جواز النقض فيه ايضا اذا وافق احد الاقوال في المسئلة بان جواز النقض للمجتهد المخالف انما كان لانه مخالف لرايه ومظنونه انه خلاف حكم الله وانه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعى فلا بد من القول بجواز النقض فيما لو قلد المجتهد الآخر لانه مخالف لحكم الله بحسب ظنه ايضا وقد بينا بطلانه وان كان لانه لم يتبع فيه مجتهدا او عدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد انما هو لانه تبع المجتهد وادى مقتضى تكليفه فيرد عليه انه على ما ذكرت من مدخلية متابعة المجتهد في ترتب الاثر فلا بد ان يجب عليه النقض لو وافق رايه ايضا لانه لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتب الآثار عليه للعلم والجهل وقصد الامتثال وعدمه انما ذلك في العبادات لاشتراط النية وقصد التقرب في الامتثال فيهما وهو لا يتم الا مع العلم او الظن بانه حكم الله فلو زوج ابنته باحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع الخلاف فيه بين العلماء او باع العنب ليعمل خمرا وهكذا او سمعه المجتهد الذى رايه موافق لذلك ولا يجوز نقضه لانه يصدق عليه انه نكاح وبيع ويترتب عليهما احكامهما غاية الامر كونه منهيا عنه بدون الاخذ من المجتهد والنهى مع انه لا يدل على الفساد في المعاملات انما تعلق هنا بامر خارج عن المعاملة وان كان لانه لما سمع الخلاف في المسئلة يحصل له التردد عند اجراء الصيغة فلا يتحقق منه الانشاء ففيه انا لا نم حصول التردد في الايقاع سيما في جميع الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافى الجزم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتب الاثر والقدر الثابت من الترتب هو ما حصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتب فيه ايضا واما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا ريب ان الدليل الشرعى يرفع الاصل والحكم الوضعي بنفسه رافع للاصل من دون مدخلية للعلم والجهل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم الوضعي بسبب بعض شرائطه فيدور الكلام السابق ونقول ان الحكم بعدم ترتب الاثر اما لاجل بطلانه في نفس الامر واما لاجل انه مخالف لراى هذا المجتهد واما لانه لم يحصل من جهة اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لانه من المسائل الاجتهادية والثانى يوجب الحكم بالبطلان لو كان ماخوذا من مجتهد آخر مخالف له ايضا والثالث

لا مدخلية له

لا مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية لجرى فيما وافق رايه ايضا والحاصل ان الاقوال في المسئلة الاجتهادية مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احدها فلا يتم الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز اختيار احدها لهذا المسامح وجاز بالعيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقض ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع العقد بتراضى الطرفين ولم يقع بينهما منازعة اصلا وسيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذى يريد نقضه واذا لم يجب النقض فيلزم ترتب الآثار واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية والاقوال المتداولة لن تكون باطلة فلم يخصص بما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد ايضا يعاضده والحق ان المقام بعد لا يصفو عن شوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سيما فيما وافق راى المجتهد هذا حال اقسام تخالف الآراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز النقض به فهو ان الحكم الصادر من الحاكم لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه راسا وان اختلف الراى من نفس الحاكم او غيره وان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التى يجوز فهو ما لو وقع النزاع في اول زمان العقد اما قبله او بعده بعد الاطلاع على ان لرجوع الدعوى وان طال المدة واما الصورة التى لا يجوز فهو ما لو تراضى المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسئلة خلافية بان بنيا على تقليد مجتهد واحد وما يقوم مقامه كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد راسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف في سبيل النزاع ودعتهما الهواء الى المنازعة والاظهر عندى عدم نقض الفتوى هناك ايضا بالحكم تنبيه اذا خالف البكر والولى وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلالها والولى مقلدا لمن يحكم باستقلاله فان وقع العقد من احدهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانه ولا يمنع عن مقتضاه حتى يقع المرافعة فان ترافعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ويلزم الولى بالسكوت وان ترافعا عند من يوافق الولى وصدر العقد من الولى فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنهما عقدان فقدم الكلام فيه والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو ظ وكذلك الكلام لو كانا مجتهدين او غافلين جاهلين راسا وكون العقد في معرض الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كساير المعاملات ونظيره كثير لا حاجة الى ذكره بقى الكلام في بيان جواز النقض اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز النقض انما هو اذا لم يخالف قاطعا وفسره التفتازانى بالنص القطعى والقياس الجلى وقال السيد عميد الدين ره لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعى كنص او اجماع او قياس جلى وهو ما نص الشارع فيه على الحكم وعلته نصا قاطعا وثبت تلك العلة في الفرع قطعا فانه ينقض اجماعا لظهور خطائه قطعا ومراد فقهائنا كالعلامة في الارشاد وغيره من البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل او بعده او لغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعنى المخالفة للدليل القطعى او ظهور التقصير منه فيما ليس له دليل قطعى وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغير الراى فانه ليس بظهور البطلان مط اذ ربما يتغير راى المجتهد ويحصل له الترجيح للراى الآخر مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحته ايضا فهو لا يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الاردبيلى في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان يؤول الى ظهور التقصير في الاجتهاد لاجل قلة التتبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض المحققين في كتابه وجعل ذلك والقاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه من الادلة وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة ما لم يعثر عليها لاجل كونها في الكتب الغير المتداولة مثل قرب الاسناد والمحاسن او لاجل كونها في غير بابها المعهود وكذلك لا يضر مخالفة بعض الترجيحات في تعارض الاحوال او مقتضى بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاخبار بسبب تفاوت مراتب الظن في الحالين فقد يتردد الامر بين حديثين صحيحين يدق الفرق في رجحان احدهما على الآخر وقد يتردد الامر بين اختيار التخصيص على الاضمار او بالعكس وهكذا فهذا لا يوجب ظهور بطلان الاجتهاد بل يوجب تغير رايه ولكن يضر مخالفة حديث صحيح غير شاذ مذكور في بابه المعهود فضلا عن الآية والاجماع والقياس الجلى وغير ذلك فان مخالفة المذكورات كاشفة عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك

ينزل كلام الشهيد ره في شرح حيث قال ينقض الحكم اذا علم بطلانه سواء كان الحاكم او غيره وسواء انفذه الجاهل به ام لا ويحصل ذلك بمخالفة
نص الكتاب او المتواتر من السنة او الاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند بعض الاصحاب بخلاف ما
لو تعارض فيه الاخبار وان كان بعضها اقوى بنوع من المرجحات انتهى ملخصا واستشكل المقام الشهيد الثاني ره في ذلك سيما في عبارة الشهيد
هذه في غير الثلثة الاول لان خبر الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني فلا يضر مخالفته وكذلك الكلام في مفهوم الموافقة والمنصوص العلة
فمخالفته لا يستلزم البطلان وعلى ما نزله عليه المحقق الاردبيلي ره فيندفع الاشكال ثم ان المحقق الاردبيلي ره قال ان في صورة ظهور
البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما وفي صورة تغير الراي لا ينقض شيء منهما وهذا هو الذي اشرنا اليه من ان ظاهرهم عدم الفرق بين
الحكم والفتوى في عدم النقض وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز المخالفة للحكم الاول في الفتوى فيما وقع النزاع فيه ترافعا عند الحاكم
على التفصيل الذي قدمناه وفيما بعد التغير في موضع اخر وفيما لو يناف ما اثبته الفتوى من الاحكام الملزومة الاستمرارية وهذا في الحقيقة
لا يسمى نقضا ولا يطلق عليه النقض كما صرح به التفتازاني بل هو عمل بالراي الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي ره انه لم يقل ان الفتوى
يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقض والفرق انما هو في جواز المخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المعيار
الذي اخذه المحقق الاردبيلي ره وبنى عليه كلام الشهيد ره ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبالجملة كلماتهم في هذا
المقام غير وافية بافادة المرام او غير منقحة وقد ذكرت لك ما ادى اليه النظر القاصر ورجاء العفو عن الزلل عن الله الغافر

**قانون** اذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسئلة لا يجوز له الرجوع الى غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤلف الموفق
والمخالف ولعل وجهه ان قول المجتهد كالامارة الراجحة فلا يجوز العدول عنها بلا رجحان مع انه يوجب اختلال النظام غالبا اذ
قد يتغير دواعي المقلد من آن الى آن ثم ان ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الاصحاب من تقديم
الارجح بسبب العلم والورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر له من احواله من العلم والورع او ظهور خطائه وهذا
الاجتهاد الخاص من الخارج واما في غير تلك المسئلة فالاظهر الجواز للاصل وعدم المانع وعمل المسلمين في الاعصار والامصار والظاهر
ان الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص اولم يلتزم والعامة فرقوا بينهما واختلفوا فيما لو التزم كان يختار مذهب
الشافعي او ابي حنيفة على اقوال ثالثها انه كالاول يعني غير الملتزم وقد مر الكلام فيه **قانون** اختلفوا في ان غير المجتهد
هل له ان يفتي بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون ان يحكي عنه والحق العدم لانه تدليس وقول بما لا يعلم فان ظاهره الاخبار
عن علمه وللعامة اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على الماخذ وغير المطلع فيجوز للاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم
الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وفرق بعضهم بين وجود المجتهد وعدمه فيجوز في الثاني دون الاول والكل ضعيف

**قانون** لا يشترط مشافهة المفتي في العمل بقوله بلا خلاف ظاهر بينهم واحتجوا عليه بالاجماع على جواز رجوع الحائض
الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي وبلزوم العسر والحرج بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع امن التزوير ويدل عليه العمل بمكتوب
النبي والائمة ع في ازمنتهم للزوم العسر والحرج لولاه وفي جواز العمل بالرواية عن المجتهد الميت خلاف والمشهور عند اصحابنا
العدم وعندهم الجواز ولذلك صار بنا وهم على تقليد الائمة الاربعة بل على الاجتهاد في اقوالهم والعمل به ومنهم من فصل
فمنع مع وجود الحي لا مع عدمه والقائل بالجواز من الاصحاب المتاخرين قليل بل لم نعرف بالخصوص قائلا الا عن جماعة من
متاخري المتاخرين من الاخباريين ونقل في كرى قولا به ولم يذكر قائله والاحتجاجات المذكورة لنفي الحجية في كلام الاصحاب
كلها ضعيفة اقويها ما اختاره صاحب لم ره ومرجعه الى ان الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امران
الاول الاجماع الذي نقله جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر بل صريح في الاحياء والثاني لزوم
العسر والحرج لولاه وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقا لو كان هناك حي بل صرح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود المجتهد

اقول تحقيق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في ان الاصل في امثال زماننا جواز العمل بالظن للمجتهد الا ما ثبت حرمته
او الاصل حرمة العمل به الا ما ثبت جوازه وقد عرفت في مباحث الاخبار ان الحق هو الاول لان اثبات الظن المعلوم الحجية دونه خرط القتاد
وغاية اثبات حجية اخبار الآحاد وظواهر الكتاب واصل البرائة والاستصحاب وقد عرفت ان حجية اخبار الآحاد لم يدل عليه دليل الا بمجرد
كونه ظن المجتهد اذ الاعتماد على الاجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور اذ الدليل على حجيته هو الدليل على حجية الخبر ودعوى الاجماع
القطعي عليه من عند انفسنا لو تكلفنا بملاحظة احوال السلف فانما هو في الجملة لما نرى من النزاع في اشتراط الصحة باصطلاح المتاخرين
او كفاية مطلق التوثيق او مجرد التحرز عن الكذب او مطلق المدح ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر ثم في كفاية انجبار الضعيف بالشهرة
او اعتبار مطلق تصحيح القدماء ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض فلم يخلص في مورد الاجماع شيء ينفعنا ولا مناص عن التعلق بما يحصل
به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل باخبار الآحاد وضبطها وتدوينها وعلاج التعارض ليس اعتمادا باخبار الآحاد
لمنع قطعيتها وكذلك الحال في الاستصحاب واصل البرائة فان الدليل عليهما ان كان هو الاخبار فيرد لكونها آحادا وان كان حصول
الظن فهو المقصود وكذلك حجية الكتاب لمنع الاجماع على حجيته مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو النصوص او الظاهر الذي لم يعارضه شيء والا
فالخلاف في المفاهيم وانواع الدلالات وصور معارضات عامها مع خاص الاخبار وغير ذلك مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقه
جلها بل كاد ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المعلوم الحجية اي بالقدر الذي علم حجيته فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة
قطعية تمامها كما لا ينفع قطعية احدى المقدمتين في القياس قطعية نتيجتها فالحق انا نحن مكلفون في امثال زماننا وسبيل
العلم بالاحكام منسد والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الا تحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا تعين المظنون فهو وان تردد
بين امور فالمكلف به هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من ان الدليل العقلي
والبرهان القطعي لا يقبل التخصيص وجوابه ونزيد هنا توضيحا ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم افادته الظن بملاحظة
طريقة الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات واما من جهة ان المنهي عنه مقدم على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبديهة
حرمته وقع الكلام في العمل بساير الظنون وجرى عليه البرهان العقلي واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كاخبار
الآحاد نهينا عن بعض الظنون كالقياس خرجنا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الآحاد وادعينا ان حجيتها ليس من جهة
نص الشارع بل من جهة انه ظن المجتهد للمعرفة من عدم الفايدة لان القدر المقطوع به منه في غاية القلة فلا يعرف اين ما هو مورد الاجماع
والقطع من جملة اخبار الآحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف فهي غاية القلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم ولذلك نقول بان منصوص
العلة وفحوى الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس الجائز دون الحرام فلا غائلة في التمسك في حرمة القياس بالنص ونجواز العمل بخبر
الواحد فيه حتى يعرف الفرق هذا حال المجتهد واما العامي فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدي وبمقتضى النص والدليل مثل قولهم
لابان بن تغلب افت وامرهم بالرجوع الى زرارة ويونس واخذ المعالم عنهم وامثال ذلك بضميمة دعوى الاجماع والبديهة على الاشتراك
في التكليف او من جهة الدليل العقلي بانه مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليه منسد فلا مناص له عن الظن والمعتمد في امثال زماننا
هو الثاني كما لا يخفى لامكان القدح في الاول بمنع دلالتها على التقليد المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولانه ليس مما يحصل به العلم
للمقلد ولا الظن الا من جهة التقليد سلمنا لكنه لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذلك الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للمقلد
بالاجماع غايته هو الثبوت في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تقليده ايضا الى العمل بالظن واذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول ان
العقل انما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم وح فاما ان نتكلم في حال نفس العامي ومراتب فهمه وتميزه واما ان نتكلم في نفس الامر ومعرفة اصل
المسئلة وتميز العلماء وتحقيقهم لاصل المسئلة ليتميز في الارشاد والامر بالمعروف والنهي عن المنكر اما الاول فيظهر حاله مما قدمنا
في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العامي مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله

وابوه العامي فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك فهو مكلف بمقتضى فهمه من تميز العلماء
فاذا لم يظهر له الفرق بين الاصولي والاخباري والكل والمتجزي والمتكرر للنظر وغيره والحي والميت فهو ايضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك
ويلزمه التخيير اذا لم يحصل له الترجيح وكذلك بين الاصوليين الاحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم والحاصل انه مكلف بما ظهر
عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بالخصوص او بكونه احد الامور المظنون كون كل واحد منهما حكم الله في نفس الامر
والحياة بمجردها لا يوجب الظن لم يكون حكم الله في نفس الامر وما قاله الحي وكذلك الاعلمية اذا لم ينحصر الامر في الاعلم كما اشرنا سابقا
فالمعتبر هو ما حصل به الرجحان فقد يحصل ذلك في الحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء المسئلة فيما بينهم وبين
الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا لم يثبت على العامي الا وجوب الرجوع الى ما هو الاقرب الى ظنه انه حكم الله في نفس الامر ووجوعه
الى فهم ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصده الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العلماء
نعم لو ظهر له بعد امر العلماء بخلافه وتنبيههم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف به لانه هو مقتضى تميزه وادراكه لا لانه تقليد لذلك
العالم والحاصل ان العامي في ذلك كاحد العلماء ومناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله فلو خلص عن ربقة النزاع بين الاصولي
والاخباري مثلا وعرف بفهمه او بتعليم عالم اياه حقية طريقة الاصولي بحيث يحصل له التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا
العالم لا من جهة محض تقليده ثم دار امره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين اصوليين احدهما حي والاخر ميت وحصل له الرجحان في ان
متابعة ذلك الميت اقرب الى حكم الله نظرا للامارات الخارجة والقرائن الدالة عليه ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميت بالاتقان
والتحقيق فكيف يجب او يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميت منعه عن ذلك اذا لم يحصل له الظن بقوله بان ما فهمه باطل
والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد ايضا هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شهرة عمل الاصحاب بالمنع عن تقليد الموتى
بل ظهور دعوى الاجماع من بعضهم على حرمته مع وجود الحي يوجب للمقلد الظن بان متابعة هذا الميت ليس حكم الله في نفس الامر اذ المقلد
اعم من العامي البحت فقد يطلع على الشهرة والاجماع المنقول فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى عن مطلق ظن المجتهد قلت
اما اولا فهذا ليس من باب القياس لكون حرمته قطعيا وغاية الشهرة والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجوز تخصيصه
بالظن وثانيا ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سيما مثل ذلك في غاية البعد لعدم تداوله ما بين اصحاب الائمة وانه من المسائل الحادثة
ويشبه ان يكون منشا حدوث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعة ويشهد بذلك بعض اسند لا لائمتهم الاثني عشر
المناسب لمذهبهم فلاحظها وثالثا انا لو سلمنا عدم القطع باصل لزوم متابعة الظن للمقلد وقلنا بانه ظن لا يقاوم هذا الظن
للظن الحاصل بالدليل الذي ذكرنا حتى يخصصه ورابعا انا نقول انا نمنع حصول الظن منه اصلا مع حصول الظن بخصوص المسئلة
الفرعية التي قلد فيها الميت فان قلت ان المسئلة الاصولية احق بالتقديم وحصول الظن في الفروع تابع فاذا حصل الظن
بعدم جواز تقليد الميت في الاصول فكيف يحصل الظن بفتوايه في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن لم نلتفت الى الآن الى
القاعدة الكلية بل كان نظرنا الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها فتاوى خاصة ماخوذة من ادلة خاصة فلا يرد
علينا ما ذكرت ومع الاغماض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوة والموت لا مدخلية لهما في الظن بحكم الله الواقعي بل انما هو تابع لكما
فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد الحي لاجل حيوته انما يصح من اجل محض التعبد ويكون ذلك حكما
واقعيا للحكم الظاهري فيؤل الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشهرة والاجماع المنقول بان حكم الله الواقعي في حقه حكم الله الظاهري
له متابعة الاحياء لا الموتى لا انه يظن ان الحكم الواقعي في حقه في المسائل الفرعية هو ما اخذه عن الحي لا الميت فههنا مقامان
من الكلام لا ارتباط لاحدهما بالاخر وقد حصل للمقلد في كل من المقامين ظنا فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلد على ما اداه اليه
الظن في الحكم الظاهري دون ما اداه اليه الظن في الحكم الواقعي ولا ريب ان البناء على الثاني ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع



بحكم بان مراد الشارع هو تحصيل الاقرب الى نفس الامر لا مجرد ما يقتضيه الدليل وفي مقبولة عمر بن حنظلة وغيرها مما معناها من الاخبار
دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلاحظها وبالجملة عمل المقلد بقول المجتهد ليس من باب التعبد المحض بل لانه
كاشف عن نفس الامر ظنا كما ان عمل المجتهد على الادلة كذلك ايضا ومن هنا يظهر بطلان القول بان المجتهد انما يعمل على الظنون
المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون ليست بظنون وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها
اكد في افادة الظن اذ المراد من الظن الظن النفس الامري لا الظن بالشيء لو فرض على شيء اخر يفيد الظن بخلافه بل الا بهم من
الظن المعلوم الحجية الا ان الشهرة العملية اما ظنا لا اعتبار لها فيكون الشهرة في العمل بخبر الواحد مما اراد عمل بالظن لا بالظن
الحاصل من الخبر لا بخبر وهذا انما يحتاج فهمه الى لطف قريحة ثاقبة من ان يضيع فعلم من جميع ذلك ان الدليل في التقليد ليس محض
الاجماعات المنقولة حتى يقال انها مختصة بتقليد الاحياء بل هو انسداد باب العلم واختصاص المسائل في الظن والاجماع على الصحة حرمة
العمل بالظن وان القدر اليقيني هو خارج تقليد الاحياء ايضا غير واضح لما مر مرارا ونزيد لك هنا توضيحا ونقول على فرض تسليم
عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص يقينا بظن المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فرد عليه
ان العام المخصص بالمجمل لا حجية فيه في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ما لم يعلم اخراجه من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان نثبت القدر المتيقن
ويدفع الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا ينفك الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الاصل حرمة العمل بالظن
الا ظن المجتهد فكذلك الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد امر حجيته اي غير معلوم ولا متعين انه اي فرد
منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزي على طريقة الاصولي او الاخباري ثم هل هو ظن من جهة النظر في الواقعة او من اكتفى فيه باستصحاب
حال النظر السابق ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاجة الى ترجيح احدها الى العمل بالظن فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه
الاحتمالات ومن جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد الميت وعدمه وليس حيث الحد المذكورات هنالك ايضا الا بالظن
والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعموم ما حرم العمل بالظن استدلال بالظن بل الا سيما مع التصريح باستثناء بعض افرادها
فمعنى قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والا تقليد المجتهد الحي معناه انا نظن حرمة العمل بالظن بغيرها ونظن ان حكم الله
في حقنا ترك العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله الميت هو حكم الله فكيف يقول مع ذلك انه ظن انه ليس حكم الله نظير
ما يقول المجتهد انه ظن ان النظر الاول في الواقعة كاف للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلة اصالة حرمة غير ما علم يقينا جوازه
وهو ما نكرر فيه النظر فيرجع الكلام الى الترجيح بين العام المخصص بالمجمل في الجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب متابعة ما هو الراجح في
النظر فتبصر بفكر دقيق ونظر عميق حتى تعرف الحق والتحقيق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد والاجماع المنقول وخبر
الواحد وغيرهما ايضا وان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على حرمة العمل بالظن فان غايتها الظن بها بحكم
الله تعالى فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرجح ظن الاول على الظن الثاني
مع ان الثاني في معنى الخاص والخاص مقدم على العام وفرض كون ذلك مسئلة فقهية وسيجيء في علم الكلام فظهر من جميع ذلك انه لا مناص
عن الاعتماد على الظن بعد انسداد باب العلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس منحصرا في الاجماعات المنقولة التي نقلها صاحب المعالم
علم ان الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرج ايضا حتى يتوهم فاعم تقليد الحي لانه مع انه ايتم ابطال المنع بل هو اعتراف
بجوازه اذا لم يوجد حي مع ان للعموم يرد عليه ان هذا الاستدلال انما هو لابطال وجوب الاجتهاد عينا على العموم وردا على
فقهاء الحلب في قولهم لا لاجل جواز التقليد بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من لزوم العقل من انسداد باب العلم وانحصار
الطريق في العمل على ما هو اقرب الى الحق النفس الامري في نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه نعم يجب على العلماء العارفين الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر اذا ثبت عندهم بطلان ظن بعض المقلد اذا كانت المسئلة تقليدية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه ومن جميع ذلك يظهر

حال مباحثة العلماء ومناظرتهم في المسألة وتحقيق الحال ليثمر في الارشاد والامر بما هو موجب للاستكمال والردع عما هو مثير النقص و
الوبال فانه لا يمكن للمجتهد الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميت باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي
فان سد باب العلم يوجب جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات الفقهية فظن المقلد يحصل بمتابعة المجتهد والمفروض
حصول الظن للمقلد بتقليد الميت ولا دليل على عدم جواز العمل بالظن الحاصل من عموم ما حرمة العمل بالظن مبطل للعمل بالظن وما يستلزم وجوده
عدمه فهو باطل فبقي الكلام في اثبات المطلب بشيء غير الظن بحرمة العمل بالظن كالتمسك بالشهرة والاجماع المنقول فانهما لا يدلان على
بطلانه من حيث هو لا من حيث انه ظن وعلى فرض تسليم حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد به اشكال سيما اذا كان المقلد عارفا معتمدا
على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعية من تقليد ذلك الميت وكذلك الكلام في سائر المسائل الكلامية من توابع اصول الدين التي
لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفروع بقول الميت فلا معنى لترك هذا الراجح والعمل بقول المجتهد
بترك تقليد الميت مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي ومما يؤيد ان بناء المقلد ايضا على الظنون كالمجتهد لا محض التعبد تقديم
الاعلم لانه اقوى الامارتين كما مر والاجماعات المنقولة في تقديم الاعلم اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد الميت وقد علل في الاول
بكونه اقوى وارجح ومما يؤيده ايضا كون البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التعبد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد اخر
كما صرحوا به معللين بان ظنه اقوى وارجح نعم اذا كان المقلد ممن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميت في الفروع بسبب قول مجتهد له انه
لا يجوز تقليد الميت بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه فلا يبعد القول بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحي فيخص الثمرة في النزاع
بين العلماء في ذلك ولكن الكلام في وجوب التنبيه على ذلك من باب الامر بالمعروف والارشاد كالمسائل الفرعية وعدمه فليتامل
واما سائر ادلتهم فاقويها ان المقدمات الظنية ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلي فدلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن حجيتها
الا باعتبار الظن الحاصل معها وهذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خاليا عن السند ولا يمكن التمسك بالاستصحاب لاشتراط
بقاء الموضوع في الاستصحاب وفيه ولا منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة ولئن سلمنا زوال العلوم والاعتقادات
القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الامر وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائها خاليا عن الاعتقاد فنقول
انه لا مانع من ان يكون مستند الحكم هو ظنه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزيل حال الحيوة مع ان استصحاب جواز التقليد للمقلد
يدل على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلد الذي كان يقلده في حيوته بخلاف التقليد الابتدائي واستقربه
بعض المحققين من المتاخرين ويمكن ان يعمم الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان يطلع على ذلك المجتهد حال حيوته وعرفه
بقابلية التقليد له كان جواز التقليد له فهذا الحكم فيه مستصحب لهؤلاء المقلدين ومنها ان المجتهد اذا مات سقط اعتبار قوله ولهذا
لا ينعقد الاجماع على خلافه وفيه انه لا يلائم مذهبنا في الاجماع فانه لا عبرة عندنا بقول آحاد المجمعين بل انما هو لكشف الاتفاق
عن راي رئيسهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة معروف النسب مع الحيوة ايضا ومنها ان متابعة الاعلم والاورع واجب بالاجماع
ولا يمكن معرفته في الاموات وفيه مع ما عرفت من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومنع هذا الاجماع ان تلك المعرفة ممكنة بتتبع
الاخبار والسير ومنها ان المجتهد اذا تغير رايه يجب العمل برايه الاخير وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز ممكن للعلم بتواريخ
كتب المعتمدين وفتاويهم انما يتم فيمن علم فيه تغير الراي واحتمال التجدد لا يضر للاصل كالحي وههنا وجوه اخر ضعيفة جدا لا نطيل
الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم ان صاحب المعالم قال في اخر كلامه على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا لان المسألة اجتهادية
وفرض العامي فيها الرجوع الى المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها
والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود
المجتهد الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى كلامه وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسألة تجزي الاجتهاد

المجتهد

ايضا وفيه ما لا يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد لمجتهد مات مجتهده وهو يستحضر فتاويه كلها وكان ممن شاركه في العصر القادر
على الاخذ عنه بالرواية فكانه اراد رده بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامة لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب ائمة الاربعة فهو كثير
النفع عندهم لا عندنا وقد عرفت انه ليس كذلك قوله لان المسألة اجتهادية فيه ما عرفت مرارا ان هذه المسألة من توابع المسائل
الكلامية ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مرارا من عدم وجوب الغافل وكفاية الظن مع عدم امكان تحصيل العلم
ولو بالاعتماد على قول عالم حي او ميت ولا يشترط في معرفة هذه المسألة حصول شرائط الاجتهاد في الفروع مع انا لو سلمنا كون
المسألة فرعية فانما يتم الكلام على القول بعدم التجزي واما على القول به فيجتهد في هذه المسألة ويقلد الاموات في الباقي قوله ره
فالقائل بالجواز ان كان ميتا الى آخره قلنا نختار اولا الاول قوله فالرجوع الى فتواه فيها دور وفيه انه اذا قاده العقل الى متابعته
في هذه المسألة الاصولية لحسن ظنه به فلا دور ولو توقف تقليده في الفروع على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسألة اصولية
مع انه ينتقض بالمقلد الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاخباري ثم يرجع الى ذلك العالم الاصولي في الفروع
بسبب قوله وثانيا الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار بعيد عن الاعتبار اذ لا بعد فيه اصلا سيما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد
حي وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حي بعنوان العبور والمرور وصول اليهم فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون
على قولهم قوله ره مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا الخ قد عرفت الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع منقول ظني فاذا
حصل الظن للعامي بقول الميت في المسألة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع المنقول على
عدم جواز العمل بتقليد الميت كما مر نظيره فحاصل التحقيق في المسألة ان المقلد ايضا كالمجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض
التعبد في تقليد المجتهد وما يتوهم ان المقلد لا يتفطن غالبا لان عمله على قول المجتهد من جهة انه مظنون انه حكم الله بل انما يعمل
بحسب الا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لا ان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص مظنون له انه حكم الله فهو
فاسد اذ الداعي على المتابعة هو الاتيان بما اراده الله منه في كل واقعة وقد شب عليه هذا المعنى من الفطام الى ان شاب فيه فان
الطفل في اول الادراك يجزم بان ما علمه ابواه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا عن حصول الظن به وكذلك يبنى على هذا الحال
ويبدل معلمه بمعلم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم تدع انه جازم بانه حكم الله فلا نضايق الى قولك ما
غير ظان فاذا آل الامر الى العمل بالظن فكلما حصل له الظن بعد سد باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحي او الميت
وسواء انحصر ظنه في شخص او اختار احد الظنون المتساوية لعدم المرجح ثم ان العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميت فانه في
الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان لم يبلغ رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ
ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المبادي على ما نقل عنه قال والاشبه انه يقال ان المستفتي ان وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء
من الحاكي سواء كان عن حي او ميت لانه مكلف بالاخذ باقوى الظنين فيتعين عليه كالمجتهد فانه يجب عليه العمل باقوى الدليلين
فان لم يجد فلا يخلو اما ان يجد من يحكي عن الحي او لا فان وجده تعين ايضا وان لم يجده فاما ان يجد من يحكي عن الميت او لا فان وجده
وجب الاخذ بقوله وان لم يجد وجب الاخذ من كتب المجتهدين الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال ره ايضا وانت بعد
الاحاطة بما حققناه هنا وفي تقليد الاعلم وغيره تعرف حقيقة الحال وان المعيار متابعة ما يظن انه حكم الله وانه من الامور المتساوية احتمالا
نسبتها الى حكم الله والى ما يحصل به الظن بما يفيد الظن بانه حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا
القبيل ففي كل مرتبة من المراتب مكلف بالظن بحكم الله مخصصا او في واحد من المحتملات المتساوية ثم ان بعض المتاخرين فصل تفصيلا
اخر وقال بجواز تقليد من علم حاله انه لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية
للعمومات واللوازم الغير البينة اللزوم للملزومات كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيا كان او ميتا ولا يجوز تقليد من يعمل

باللوازم والافراد الخفية وهذا في غاية السخافة والغرابة اذ جل الاحكام والفتاوى التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسمين الاخيرين وغالب احتياج الناس الى المجتهد انما هو في ذلك واغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم وهو ان كثرة اختلافهم في القسمين الاخيرين كاشف عن غلطهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فانه يرجع الى اختلاف الاخبار فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف ناشيا عن اصابة عدم الحق فالاختلاف في العمل بالاخبار ايض مبنى على اختلافهم في الترجيحات المامور بها بينها فالترجيح انما يصدر من راى المجتهد وفكره والغلط فيه ايض غير عزيز مع ان الفرق بين الظواهر والنصوص وغيرها ايض من الامور الاجتهادية فرب ظاهر عند بعضهم هو خفى عند الاخر وبالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التفصيل لا يخفى على من تامله

**تنبيه** اختلفوا في جواز خلو العصر عن المجتهد فذهب الاكثرون الى جوازه ومنعه الحنابلة والاول اظهر وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميت ايض على هذا انه يجب ان لا يخلو العصر من الرواية عن الموتى ايض ولا يخفى ضعف التفريع وستعرف وجهه لنا انه لا دليل على الاستحالة وما يستدل به من قوله ص لا يزال طائفة من امتى على الحق حتى ياتى امر الله او يظهر الدجال لا دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفة على الحق على وجود المجتهد اذ يكفى فيه كونها على الحق ولو بالاتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة وكذا لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان لله في كل عصر حجة يبين لهم ما يحتاجون اليه فان ذلك منقوض بعدم الوصول الى الامام الذى هو الحجة الواقعية وتحقيق هذا المطلب انه لم يعلم من النواميس الالهية والطريقة المستمرة في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرائع السمعية الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ عنهم واحد بل كان يكتفى بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغه اياهم بل يكتفى بالبلوغ في الجملة كما هو المشاهد في حال نبينا اذ من المعلوم انه لم يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصره ع بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الاعصار القريبة منه وكذا الحال في الائمة بعده بل الامر فيهم اظهر واجلى لعدم اقتدار اغلبهم على نشر الاقل من التكاليف ايض وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضرين عنده وعندهم ع جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الامر بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك كما اشرنا اليه مرارا سيما في مباحث خبر الواحد فلزوم الرجوع الى المجتهد الحى على القول به انما هو مع الامكان وعلى قدر ما جرى العادة بوصول حكمه الى المقلدين وعلى هذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فربما لا يتمكن المكلفون على الرواية عن الموتى ايض ولا على ذلك مقاصدهم من كتبهم ولا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الاشكال المذكور وايض فمقتضى سيرة الله مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والمشاهدة بالعيان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن به من الباب الذى هو الحجة من المجتهد الحى ان اشترطناه او بالرواية عن الميت ايض ان قلنا به ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفى كل ذلك اما باليقين او من جهة كونه احد الظنون واما لزوم العمل بالاحتياط فلم يقم علينا حجة به كما حققناه في محله فانه لا دليل على وجوبه عقلا ولا شرعا لا عند المقلدين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كلامية ولا عند المجتهدين الناظرين في المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المحتملات التى يقطعون او يظنون ان التكليف ليس خارجا عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبى ص او الامام او المجتهد الحى او الرواية عن الموتى او عن كتبهم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتمكنين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك اذ لو كان واجبا امكن الكل عن ذلك والتالى بط كما عرفت والمقدم مثله فالشارح في بيان تكليف غير المتمكنين وقد عرفت ان الاحتياط غير واجب فيعملون على مقتضى اصل البرائة في التعيين وفى لزوم الاتيان بالمتعدد والمتكرر ومن ذلك يظهر الجواب عما يق انه لو لم يجز تقليد الميت فيلزم في العصر الخالى عن المجتهد الحى ان يكون كلهم فساقا لتركهم الواجب الكفائى فيتعطل الاحكام لانا نقول ان مع الاشكال يرد على القول بجوازه ايض من جهة تعطل القضاء لانه مختص بالمجتهد عندهم ومنقوض بسائر الواجبات الكفائية

غالبا ان الوجوب الكفائى انما يسلم مع الامكان والقول بان انعدام المجتهد في جميع الاوقات من جهة تقصير المكلفين ثم مع ان تقصير طبقة من المكلفين فانعدم المجتهد فلا يجب للطبقة الثانية لاستحالة تحصيل الاجتهاد من دون الاستاد والكلام فيه هو الكلام في غيبة الامام ع بسبب تقصير الرعية في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بانه لعله عدم قابلية الطبقة الثانية وعدم تهيؤهم لظهوره ومعرفة احوالهم انه اذا ظهر لا يعينونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم صار سببا لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايض بخلاف المجتهدين ومن ذلك يظهر الجواب عما يق ان تقليد الاموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائى لان المسلم من وجوبه الكفائى انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت الاحتياج مع انه يمكن منع الملازمة ايض اذ العادة قاضية بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس في كل عصر سيما في الفروع المتجددة والاحكام الحادثة وخصوصا من جهة ان حصول الاجتهاد امر تدريجى وليس بدفعى فعدم الاحتياج في آن من الاوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبة والتقاعد منه يوجب التعطيل عند نزول الواقعة فالحكمة الالهية تقتضى تحصيله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد الحى عندهم فلا يكفى جواز تقليد الميت في الاحكام مط

**خاتمة** في التعارض والتعادل والتراجيح

**قانون** تعارض الدليلين عبارة عن تنافى مدلوليهما وهو لا يكون في قطعيين لاستحالة اجتماع النقيضين وما ذكرنا في مباحث الاجماع من امكان تحقق الاجماع على طرفى النقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والاوقات مثل ما لو انعقد الاجماع على ما هو مقتضى التقية مرة وعلى ما هو مر الحق مرة اخرى وحقيقة ذلك ايض يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين اطلع احدهما على احد الاجماعين والاخر على الاخر والا فبالنسبة الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الاجماع وكذا الخبران القطعيان كذلك وكذا لا يكون في قطعى وظنى لانتفاء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين ظنيين وهو قد يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك قالوا ان العمل بهما من وجه اولى من اسقاط احدهما بالكلية ومرادهم من الاولوية التعين كما في قوله تع واولوا الارحام بعضهم اولى ببعض وهو صريح العلامة ره في يب فيحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص في العام والخاص المطلقين وبحمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاعم والاخص من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاخر للزوم التساقط اللهم الا ان يرجح احدهما الى بعض افراد العام ويبقى الاخر على عمومه كما سنشير اليه وان لم يمكن ذلك فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية واما بين الامر والنهى فقد يمكن الجمع بحمل الامر على الرخصة والنهى على المرجوحية فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشرنا اليه في مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفة وقال في تمهيد القواعد في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما الاعمال فيجمع بينهما بما امكن لاستحالة الترجيح من غير مرجح ولم اتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير مرجح اذ المفروض عدم ملاحظة المرجح والا فقد يوجد المرجح لاحدهما وتوجيهه ان يق ان مراده اذا امكن العمل بكل منهما ولو كان بارجاع التوجيه الى كليهما فح ذلك لو عمل باحدهما وترك الاخر فيلزم الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلا معنى لملاحظة المرجح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على حكم شيء آخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير منشأ لترك مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من المسائل الفقهية تثبت بنص الكتاب واخرى مباينة لها بخبر واحد فبعد ملاحظة القراين المخرجة للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طبقه وتكليف المكلف في كل مسئلة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح ولكن الاشكال في معنى قولهم هذا ومرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والامارات اللفظية والحالية والعادية وتحصيل ما ظهر للمجتهد انه قرينة على ارادة

خلاف الظ من كل من الدليلين كما في صلوة العارى قائما او جالسا كاملا او من احدهما كما في العام والخاص المطلقين كما اشرنا في موضعه او كما
في العام والخاص من وجه كما اذا قام قرينة على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكروه ولكن ينبغي التنبيه
في القرينة انه اذا قامت على معنى خلاف الظ في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان يكون تلك القرينة قوية
بحيث يغلب قوته على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا اذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظ الكتاب
ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ان المراد بظ الكتاب هو خلاف ظاهره فيعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم
الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز التكلم والقرائة عند سماع صوت قارى القرآن فهو معارض لقوله تعم فاذا قرئ
القرآن فاستمعوا له وانصتوا فح نقول ان صحيحة زرارة المفسرة للاية بقوله يعني في القرائة خلف الامام قرينة لارادة خلاف الظ
من الاية فح يجمع بين العمل بالرواية الاولى وظ القرآن بحمله على القرائة خلف الامام فيجوز التكلم والقرائة في غير خلف الامام عند قرائة
القرآن وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاخراج احدهما او كليهما عن الظ وان لم يظهر للمجتهد قرينة
توجب ظهور المعنى الخلاف الظ له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال فلا دليل عليه ولا برهان يرشد اليه بل ربما توجب
طرح الدليل الشرعي راسا والاخذ بما لم يصدر من الشارع اصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات
الجزئية والاستحسانات كما في صلوة حال الولد في الاحاديث الدالة على حضانة الاب على الذكر والام على الانثى الا ان يكون الشهرة
قرينة على انه كان هناك دليل يدل عليه خفي علينا كما في صلوة العارى وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين
فلا وجه له بل هو خلاف المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سئلوا عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجحات من ملاحظة
الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع بهما على المعنى المذكور بل يظهر من كثير من الاخبار انهم كانوا يتكلمون على سبيل
الاختلاف والتعارض حتى انهم قالوا ان الاختلاف منا وابقى لنا ولهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في اخبارهم واخبار
آبائهم باختيار احدهما ولم ينكروا الاختلاف ولم يامروهم بالجمع بينهما ولو بالتاويلات البعيدة واما الشيخ ره فما بنى عليه من التاويل
فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالبا بل هو يلاحظ المرجحات اولا ويقدم الراجح ثم يذكر المخالف ويأوله بما لا ينافي الراجح لما
ذكره في اول التهذيب من ان بعض الشيعة ارتد عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة ع واراد بذلك دفع التناقض
بابداء الاحتمال الغير المنافي وحاصله ان هذا الحديث اذا كان محتملا لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان
عليه قرينة حالية او مقالية ذهبت بالحوادث ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال اذ الحجة انما هو القطع
بمراد الشارع او الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب لا شك في وجود التعارض بين الادلة الفقهية
فما وجد فيهما قرينة من بعض المتعارضين او من خبر معتبر او اجماع بسيط او مركب او نحو ذلك توجب انفهام معنى يمكن معها العمل
بكليهما على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية المعتبرة الظاهرة بسبب وجود القرينة الظاهرة والعلاقة
الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراجه عن الظ بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح
احدهما واما ما لم يقم عليه حجة ولا قرينة توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغة فلا حجة فيه سيما اذا وجب الخروج عن ظاهر الاقوى الى
الاضعف ولكن لا مانع من ابداء الاحتمال في مقام دفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم شرعي
فان كان مرادهم من قولهم الجمع مهما امكن اولى من طرح احد المذكورين فنعم الوفاق وان ارادوا اولويته في غير ذلك ايضا ووجوب
تعاطي التاويل في احد الدليلين واخراجه عن الظ او كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه ومن جميع ذلك ظهر ان محض كون احد
الامارتين عاما مطلقا والاخرى خاصا مطلقا لا يوجب التخصيص وان كان العام اقوى بسبب الاعتضادات ولذلك ترى الفقهاء اكثر
ما يطرحون النص لمخالفته للاصل مع ان الاصل عام وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سعيد بن عمير الصحيحة او الموثقة

الدالة على جواز التمتع بامة المراة بدون اذنها بانها منافية للاصل وهو تحريم التصرف في مال الغير فيحتاج التخصيص الى قرينة قوية
تكسر سورة العام كما في المثال الذي قدمناه وقد استدل بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة
تابعة للدلالة على كل مفهومه ودلالته على كل مفهومه اصلية فاذا اعملنا بكل واحد منهما من وجه دون وجه اخر فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة
فاذا اعملنا باحدهما وتركنا العمل بالاخر بالكلية تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترضه العلامة في النهاية
على ما نقل عنه بان العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا والعمل باحدهما دون الاخر عمل بالدلالة الاصلية
والتابعة في احد الدليلين وابطالهما في الاخر ولا شك في اولوية العمل بالاصل والتابع على العمل بالتابعين وابطال الاصليين وتنظر
فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجحا على العمل بالتابعين اذا كانا من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان
من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تعطيلا للفظ الاخر والغائه بالكلية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول ويظهر ما في
هذا النظر مما قدمناه وتحقيق المعارضة ان العمل بالدليلين ح خروج عن كلام الشارع راسا لاستحالة العمل على حقيقتهما وعدم قرينة
معينة لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانه لا مانع منه ولا مؤاخذة في ترك الاخر
لاصل البرائة واستحالة العمل عليهما معا على ما ورد عليه خصوصا مع ملاحظة ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بايهما ثم ان الشهيد
الثاني ره بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليل مهما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البينتين القائمتين
على ما لكية رجلين بدهما ثابتة على دار على السواء او لم تكن يد لاحدهما عليها والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد ملاحظة التراجيح في البينتين
وانتفاؤهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القدح في ذلك التفريع لامكان استناد التنصيف الى ترجيح بينة الداخل فيعطى كل منهما
ما في يده او ترجيح بينة الخارج فيعطى كل منهما ما في يد الاخر اذ دخول اليد وخروجها اعم من الحقيقي والاعتباري كما حقق في محله و
يمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف فينتصف بعد التحالف فيجري مجرى ما لو ثبت يداهما عليها ولم يكن هناك بينة كما هو المش
ولكن يقع الاشكال هنا في وجه التنصيف لعل وجهه ان اليدين وان كانت دالة على الملك لكنها انما يدل على الملك في الجملة لا بعنوان
الاستيعاب فقط بحيث يعم جميع الموارد فالقدر المسلم فيما ثبت اليدان عليها على السواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما وهو مقتضى
حمل فعل المسلم على الصحة منضما الى دلالة يده على الملكية بحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالشراكة اذ هو مقتضى تواردهما
على وجه الصحة والحكم بالتسوية لرفع التحكم ولكن هذا لا ينبغي في الدليلين اللفظيين اللذين لهما حقيقة ومجاز مط بل يحتاج الى قرينة
مصححة لارادة خلاف الظ ثم قال بعد التفريع المذكور ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلب الترجيح بينهما لا ان تقديم
خصوص احدهما على عموم الاخر اولى من العكس وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل النافلة في البيت على المسجد الحرام فان قولهم
صلوة في مسجدي هذا تعدل الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضي تفضيل فعلها فيه على البيت بعموم قولهم فيما عداه وقوله
افضل صلوة المراة في بيتها الا المكتوبة يقتضي تفضيل فعلها على المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويترجح الثاني بان حكمة اختيار
البيت عن المسجد هو البعد عن الرياء المؤدي الى احباط الاجر بالكلية وهو حاصل مع المسجدين واما حكمة المسجدين فهي الشرف المقتضي
لزيادة الفضيلة على ما عداهما مع اشتراك الكل في الصحة وحصول الثواب ومحصل الصحة اولى من محصل الزيادة ويمكن رد هذا
الى الاول يعني صورة التعارض التي يجمع فيها بين الدليلين مهما امكن فيعمل بكل منهما من وجه بان يحمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة
وعموم فضيلة البيت على النافلة لان النافلة اقرب الى مظنة الرياء من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين
وهو اولى من اطراح احدهما اقول الفرق بين المقامين ان في الاول يرجح الرواية الدالة على فعل النافلة في البيت ويطرح
دلالة الرواية الاولى على استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجدي وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بالفريضة
وحمل قولهم صلوة في مسجدي على ارادة صلوة فريضة والامر الخارجي هو عدم مزاحمة الرياء للفريضة غالبا فهو قرينة على انه

اراد منها صلوة الفريضة فالجمع بين الدليلين صار بابقاء احد العامين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت وبتخصيص العام الاخر
وهو صلوة في مسجد بالفريضة بامر خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فظهر بذلك امكان الجمع بين العامين من وجه في العمل في الجملة لكن
ولا بد ان يكون القرينة مما يعتمد عليها كما اشرنا سابقا والذي ذكرها هنا ليس بذلك المعتمد الا ان عمل الاصحاب والشهرة بينهم صار
قرينة مرجحة لهذا الحمل وان وردت روايات معتبرة في استحباب النافلة في المسجد ايضا وعمل بها الشهيد الثاني ره في بعض تاليفاته
ثم ذكر في التمهيد فروعا اخر للعامين من وجه ثم قال فائدة اذا تعارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان
كما قاله في المحصول وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا لمرجح لان الخبر المحرم يتضمن استحقاق العقاب على الفعل والموجب يتضمنه على الترك
وجزم الامدي وجماعة بترجيح المحرم لاعتنائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الآمدي وابن الحاجب ايضا انه يرجح الامر بالفعل على النهي عنه
وفي معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين ترك المستحب وفعل المنهي عنه ثم ذكر له فروعا اقول ومن ذلك يظهر ان مرادهم من الجمع بين
الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طريقة اهل اللسان في اخراج الكلام عن لفظ لا مطلق التوجيه والتاويل كيفما
اتفق ويظهر بطلان ما قد يتخيل ان الجمع ح ان يحمل الامر على الرخصة والنهي على المرجوحية اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا
دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات واختيار احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما لو لم يحصل مرجح من باب التخيير كما سيجيء
ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا يقال ان التعارض وعدم امكان العمل على حقيقة الامارتين قرينة
على ارادة المعنى المجازي المحتمل فان اتحد المجاز فهو متعين والا فالاقرب وان لم يتفاوت فالتخيير وذلك لان المظنون ان اصل
الامارتين من الشارع وان حصل الاشكال في المراد بسبب التناقض والتعارض لانا نقول اولا انا نمنع الظن بكون الامارتين
من الشارع مع حصول التناقض بل المظنون انما هو احدهما سلمنا لكن لا نم انه لا بد ان يكون مدلول كل واحد منهما مرادا للشارع
ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التقية فيجب الغاؤه راسا فلا دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما
اذا لم يقم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اريد الاستدلال به نعم لا نضايق عن تاويل المرجوح بما لا ينافي الراجح كما فعله الشيخ
من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم الجمع مهما امكن اولى من الطرح فهو انه
يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد اللائق بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهره كما
بيناه سابقا وحقيقته يرجع الى انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارتين واحد او مختلف وان التعارض لفظ فيهما هل هو
واقعي او هو كائن في نظر الظ ثم العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتعاوره الغافلون العارون عن التحقيق ثم
ان المعارضة بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضوع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع
بين المامور به والمنهي عنه كاختلاط موتى المسلمين بموتى الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم والصلوة عليهم وحرمتهما والمشهور
وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص العام بالنية ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك تعارض
الاصلين وقال انه يعمل بالارجح منهما بالاعتضاد وان فقد ففي المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فمنها مسئلة
تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالقرب على ثوب وشك في جفاف النجاسة واستوجه
في التمهيد نجاسة الثوب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه تامل وقد اشرنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز
العمل بالاصلين المتنافيين في الجملة فراجع **قانون** تعادل الدليلين عبارة عن تساوي اعتقاد مدلوليهما ولا ريب
في امكانه ووقوعه عقلا كحصول البرق المتواتر في زمن الصيف فتواتره يدل على المطر وكونه في الصيف على عدمه واما شرعا فاختلفوا فيه
والاشهر الاظهر امكانه ووقوعه خلافا لبعض العامة لنا انه لا يمتنع ان يخبرنا رجلان متساويان في العدل والثقة والصدق
بحكمين متنافيين والعلم به ضروري وتعادل الامارتين قد يكون في المسئلة كحديثين متساويين دل احدهما على وجوب شيء والاخر

على حرمته وقد يكون في موضوعهما كالامارتين المختلفتين في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقضاء كالبينتين
المتساويتين وايضا قد يكون التعادل في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني او بالعكس كالمثال الاول واحتج المنكر بانه لو تعادل
امارتان على الحظر والاباحة فلا يجوز العمل بهما معا لتنافيهما ولا تركهما معا للزوم العبث في وضعهما على الحكيم ولا بواحد معين منهما
للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا بعينه فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث فان الاباحة هو واحد معين منهما وفيه انا
نختار تركهما ونرجع الى الاصل ولا محذور اذ لم يثبت في الخارج انحصار التكليف فيهما وان ثبت فنختار الرابع ونقول انه
لا يستلزم الاباحة بل انما يستلزمها لو اختارها الامط وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعلم مع
مخالفتهما في الاباحة والحظر فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا وباختيار تقليد الحاظر يصير محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل
باي الامارتين شاء ويخير مقلده كذلك واما التخيير في الحكم والقضاء فالتعيين الى القاضي ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته
مع قطع الخصومات لاختلاف الدواعي وفي جواز اختيار القاضي ترجيح احديهما في صورة واخرى في اخرى قولان الاقوى نعم لعدم المانع
ثم انهم اختلفوا في صورة التعادل فالمشهور المعروف من محققي اصحابنا التخيير وقيل بتساقطهما والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف
وسيجيء تمام الكلام **قانون** الترجيح في اللغة هو جعل الشيء راجحا وفي الاصطلاح هو اقتران الامارتين بما تقوى به على
معارضها وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه في هذا الباب فانهما صفتان للامارة لا فعلان للمجتهد وكذلك
الترجيح نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدى الامارتين على الاخرى للعمل بها ولما لم يكن ذلك الا في الامارتين
لعدم تصور التعارض في غيرهما كما مر فيحتاج الى مرجح للتقديم حذرا عن التحكم وذلك المرجح هو اقتران الامارة بما تقوى به على
معارضها فهذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح سمي في اصطلاح القوم بالترجيح فلا غرو في تعريف بعضهم بتقديم امارة على اخرى في العمل
بمؤداها قبالا للتعريف الذي ذكرنا البعض في محله اذ التعريف الاول انما هو لنفس الامارة الراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان
يق مبدء الاشتقاق فيهما ايضا مختلف كما اشرنا اليه في لفظ الترجيح بلا مرجح في مبحث اخبار الاحاد فان مبدء الاشتقاق في فعل المجتهد
هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزية والمصلحة
كلفظ المرجح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله المحقق البهائي في الزبدة والشارح الجواد اذ لا مشاحة
في الاصطلاح نعم للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح باطلاق الترجيح على فعل المجتهد ايضا ولعل المناقشة انما هو على من يمنع
ذلك ووجهه ان مصدر التفعيل انسب بفعل المجتهد من الامارة والامر في ذلك سهل واذا حصل الترجيح لاحدى الامارتين [illegible]
يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح وقيل ان الحكم ح ايضا اما التخيير او التوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات
لكانت معتبرة في الشهادات والتالي بط فالمقدم مثله وفيه منع الملازمة وبطلان التالي كليهما لان المدار في البينة على التعبد
بخلاف الاجتهاد ثم ان المرجحات يتصور في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار ونحن ايضا نذكرها اولا
ثم نشير الى حكم الباقي فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة السند او من جهة المتن او من جهة الاعتضاد بالامور الخارجة واعلم ان مرادنا
في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات ففي مقام ذكر كل منها لا ينبغي اشتراط عدم المرجوحية
من جهة اخرى كما يظهر من العلامة في تهذيبه حيث اشترط في كون علو الاسناد مرجحا ان لا يكون في سند الرواية الاخرى كثرة الرواة وتعددها
في كل طبقة وان [illegible] ولا في سائر الصفات فانه مما لا حاجة اليه ههنا اما الترجيح من جهة السند فمن وجوه الاول كثرة الرواة
اي تعددها في كل طبقة فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن لتعاضد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتهي الى التواتر
والثاني قلة الوسايط وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على ما كثرت وسائطه لان تطرق احتمال الكذب والسهو
والغلط وغيرها في الاول اقل وهو واضح وعارضه العلامة في النهاية بالندرة والقلة فيكون مرجوحا من هذه الجهة

وهذا انما يتم فيما لم يعلم ادراك كل من الوسائط للآخر وكان الفاصلة بين المروي له والامام المروي عنه مدة يستبعد طول عمر هذه
الوسائط بحيث يستوعبها واما فيما علم فيه الحال وادراك كل منهما لمن فوقه وشاع روايته عنه فلا وجه له الثالث رجحان راوي احدهما
على الاخرى من حيث الصفات الموجبة لرجحان الظن مثل الفقه والعدالة والضبط والفطنة والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان
الفقه يوجب معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومناسبة حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب
لمعنى الحديث وكذلك سائر الصفات المذكورة يوجب الظن بالصدق وعدم الغفلة فيحصل الفرق بين العالم والاعلم والورع والاورع
والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهدين الا اذا جعلناهما من باب الامارة للمقلد كما مر في المجتهد وقد عرفت
الاشكال فيه فيندرج في ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكية الواحد والاثنين او الاكثر وامور اخر مثل كون احد الراويين
مباشرا للقضية دون الآخر كما يقدم رواية ابي رافع ان النبي ص تزوج بميمونة وهو محل وكان هو السفير بينهما على رواية ابن عباس
بانه نكحها وهو محرم وكذلك كون احدهما مشافها للمروي عنه دون الآخر وكذلك كون احدهما قريبا منه والاخر بعيدا وهكذا و
يندرج في الترجيح باعتبار السند ما كان احد الراويين غير مشتبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المتن فهو ايضا من وجوه الاول
تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وتسوية الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة
شرط جواز ذلك لا شرط المساوات ولا ريب ان الاول ابعد من الزلل مطـ الثاني تقدم المقرون من الشيخ على المفرد عليه الثالث
تقدم المتاكد الدلالة على غيره سواء كان من جهة تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تاكد الحكم بالقسم
والتغليظ كما في بعض اخبار القصر فقصر وان لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله ص ومثل ما كان احدهما معللا دون الآخر
او يكون دلالة احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب والاخر بالابعد او احدهما بعنوان
المنطوق والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام هنا تقديم الخاص
على القدر المساوي له من مدلول العام فيكون بينهما تناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح ولا ريب ان الخاص ارجح من العام
للمنصوصية والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمعا بين الدليلين وان الجمع مقدم على الترجيح فاذا لوحظ مجموع مدلول
العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعدة تقديم الجمع على الترجيح واذا لوحظ ان في الجمع لابد من ترجيح
الخاص على القدر المساوي له من العام ينحصر الامر في ابقاء الخاص على حاله واسقاط ما يساويه من العام وابقاء القدر المساوي له من
العام واسقاط الخاص فيندرج تحت قاعدة التعارض والترجيح ومثل ما كان احدهما عاما مخصصا والاخر غير مخصص او كان
التخصيص في احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفصاحة فيقدم الفصيح على الركيك وربما يعتبر الافصحية ايضا ووجهها انهم ع افصح
الناس فالافصح اشبه بكلامهم ويورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفصاحة اذا كانت مما يستبعد صدورها
عن غير مثلهم كعبارات نهج البلاغة والصحيفة السجادية وبعض كلماتهم الاخر من الخطب والادعية فلا ريب انه من المرجحات بل من
اقويها واما الذي يظهر من تتبع الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم ع لم يكونوا معتنين بشان الفصاحة ولم يتفاوت كلماتهم في الفصاحة
تفاوت مع الرعية بحيث يمكن التمييز بذلك وحصول الرجحان والظن معه الخامس ان يكون دلالة احدهما على المراد محتاجا الى توسط
واسطة دون الاخر فالثاني مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتضادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بدليل
اخر اذ لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذلك اذا كان احد المعاضدين اقوى من الاخر اذا اعتضد كل منهما بدليل الثاني
اعتضاد احدهما بعمل المشهور سيما المتقدمين لقرب عهدهم بزمان الائمة ع وتمكنهم من معرفة حال الاخبار ازيد من المتاخرين
ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمتاخرين وتعارض الشهرتان فان تقدم القدماء وقرب
عهدهم وتمكنهم من القرائن والامارات يورث الظن باصابتهم وكون المتاخرين اكثر فحصا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء

وقرب عهدهم

وقرب عهدهم وحجرهم مع ذلك قولهم يورث الظن باصابتهم ولكل وجه ويتفاوت المقامات ولا بد للمجتهد من التامل في كل مقام
فربما كان اجماع القدماء على حديث لاجل شدة التقية الباعثة على اختفاء الحق لاقتضاء سالف الزمان ذلك ولما ظهر الحال بعد
بالتدريج للمتاخرين فذهبوا الى خلافه وربما كان اجماعهم لاجل قرينة خفية على المتاخرين ولا بد من التامل والتفحص من ذلك
والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للمقامات والشهرة كالاجماع ينقسم الى القطعي والظني بالاطلاع عليها او بالنقل
وربما يتعارض النقلان كما وقع في مسئلة الرضاع بالنسبة الى العشرة والخمسة عشر وربما جمع بينهما بان اشتهار الاول بين القدماء
والثاني بين المتاخرين الثالث موافقة الاصل ومخالفته ويقال للموافق المقرر وللمخالف الناقل فبعضهم رجح المقرر لانه موجب لحمل
كلام الشارع على التاسيس والافادة دون التاكيد فان العمل على المقرر موجب لتقديم الناقل عليه يعني ان الشارع حكم اولا بالناقل
وفايدته رفع حكم الاصل ثم قال بالمقرر لرفع حكم الناقل فكل وقع في محله ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتاخره عن المقرر فيكون وقوع
المقرر قبله بلا فايدة لاستفادة مفاده مع العقل فيكون تاكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الموافقة
للاصل مما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبة وبعضهم رجح الناقل لانه يستفاد منه ما لا يستفاد
الا منه بخلاف المقرر فحمل كلام الشارع على التاسيس اولى وبان العمل به يقتضي تقليل النسخ لانه انما يزيل حكم العقل بخلاف المقرر
فانه يزيل حكم النقل بعدما ازال حكم العقل ويضعف الاول بان ذلك اذا قدرنا تقدم المقرر وان قدرناه متاخرا فليس كذلك
والثاني بانه مع انه معارض بان ذلك نسخ للاقوى بالاضعف لان المنسوخ ح هو العقل والمقرر معا انما يتم ان لو قلنا بان رفع حكم
العقل بالناقل نسخ وليس كذلك والتحقيق ان ما علم فيه التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتاخر ناقلا كان او مقررا
وفي المجهول التاريخ لابد من التوقف هذا اذا علم بصدورهما معا عنه واما مع عدم العلم بالصدور فالكلام فيه كما لو كانا في
اخبار الائمة ع فان مع فرض عدم النسخ في كلامهم لا يبقى الا احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا قطعيين عنهم او ظنيين فا
لاقوى تقديم المقرر لكونه معاضدا بدليل اخر وهو العقل فيكون ارجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم او لم يعلم وكيف كان
فالاقوى ترجيح المقرر في الادلة التي بايدينا اليوم والعمل على ذلك الرابع مخالفة العامة فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التقية
فيه وقد اشير اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية لجميعهم او الذين يعاصرون الامام المروي عنه او يعاشرون ذلك
الراوي فانهم مختلفون في المسائل جدا وكان التقية مختلفة بملاحظة مذاهبهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد
نقل عن تواريخ العامة ان مدار اهل الكوفة في عصر الصادق ع كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل آخر واهل مكة
على فتاوى ابن جريج واهل مدينة على فتاوى مالك ورجل آخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعيد واهل خراسان على فتاوى
عبد الله بن مبارك وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهبهم في الاربعة في سنة خمس وستين وثلثمائة
فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى دلالة نفس الرواية على ذلك او قرينة خارجية او مناسبة لحال الراوي والمروي
عنه او غير ذلك لا الحمل بمجرد موافقته لبعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الخبر الآخر اصلا
ثم ان المرجحات الاجتهادية وما يوجب الظن بالصحة كثيرة يندرج اكثرها فيما ذكرناه وقدمنا الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار
وعلى المجتهد ان يتحرى ويتتبع ما يورثه الظن وان يكون بصيرا في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في تصحيح الخبر وتقييده
على ما ليس ينبغي السند بحسب اصطلاح المتاخر كما اشرنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان هيهنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء
مع ان في ملاحظة سند الاخبار ايضا اشكالا لا بد ان ينبه له لئلا يبادر بالتصحيح او التضعيف وقد ذكر العلامة المجلسي ره
كلاما في اربعينه لا باس بايراده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسمعيل عن
الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما حقق وبين ان محمد بن اسمعيل هذا هو البندقي النيشابوري ان جهالته لا تقدح

في صحة الحديث لوجوه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردها في الكافي واعتماده عليه يدل على ثقته
وعدالته وفضله وفهمه الثاني ان الفضل لقرب عهده بالكليني واشتهاره بين المحدثين لم يكن الكليني يحتاج الى واسطة قوية
بينه وبينه ولذا اكتفى به في كثير من الاخبار الثالث ان الظاهر ان هذا الخبر ماخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكتب ابن ابي عمير كانت اشهر
عند المحدثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول المعتبرة الاربعمائة عندهم اظهر من الشمس في رابعة النهار فكما انا لا نحتاج
الى سند لهذه الاصول الاربعة واذا اوردنا سندا فليس الا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنة السلف وربما لم نبال بذكر
سند فيه ضعف او جهالة لذلك فكذلك هؤلاء الاكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة
وان كان فيه ضعيف او مجهول وهذا باب واسع شايع نافع ان تتبعتها يظهر لك صحة كثيرة من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف
ولنا على ذلك شواهد كثيرة لا يظهر على غيرنا الا بممارسة الاخبار وتتبع سيرة قدماء علمائنا الاخيار ولنذكر هنا بعض تلك
الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند الاول انك ترى الكليني ره يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب
او الى ابن ابي عمير او الى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبتدئ بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند وليس ذلك الا لانه
اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فيظن من لا دربة له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ
وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضعين ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند
آخر الى صاحب الكتاب او بضم سند او اسانيد غيره اليه وترى لهم اسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر
سند ضعيف في موضع آخر ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث
انك ترى الصدوق ره مع كونه متأخرا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة واكتفى بذكر الاسانيد في الفهرست
وذكر لكل كتاب اسانيد صحيحة ومعتبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا ولذا صار الفقيه متضمنا
للصحاح اكثر من سائر الكتب والعجب ممن تأخر عنه كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائدة وقلة حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون
الاخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة متواترة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر في الجمع بين الاخبار
الى القدح في سند لا يقدح فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقدح اما في صاحب الكتاب او بعده
من الرواة كعلي بن حديد واضرابه مع انه في الرجال ضعف جماعة ممن يقعون في اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعة من
القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعة لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم
كاحمد بن محمد بن الوليد واحمد بن يحيى العطار والحسين بن الحسن بن ابان واضرابهم وليس ذلك الا لما ذكرنا السادس ان الشيخ
قدس سره فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا في كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك
كتاب الفهرست وذكر فيه اسماء المحدثين والرواة من الامامية وكتبهم وطرقه اليهم وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي
التهذيب والاستبصار فاذا اورد رواية ظهر على المتتبع الممارس انه اخذه من شيء من تلك الاصول المعتبرة وكان للشيخ
في الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحة سند الكتاب الى الامام وان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف
السابع ان الشيخ ره ذكر في الفهرست عند ترجمة محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو ثلثمائة مصنف اخبرنا بجميع كتبه
ورواياته جماعة من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان وابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائري و
ابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكة القمي وابو زكريا محمد بن سليمان الحمراني كلهم عنه انتهى فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات
الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الاسانيد الصحيحة فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التي ذكرها الصدوق في فهرسته
بسند صحيح فسنده الى هذا الاصل صحيح وان لم يذكر في الفهرست سندا صحيحا اليه وهذا ايضا باب غامض دقيق ينفع

في الاخبار

في الاخبار التي لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار وان كان ما تركنا اكثر
مما اوردنا واصغيت اليه بسمع اليقين ونبذت تعسفات المتعسفين وتاويلات المتكلفين لا اظنك ترتاب في حقية هذا
الباب ولا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخباريين في تصحيح الاخبار والله الموفق للخير والصواب انتهى كلامه اعلى الله مقامه
ثم اعلم ان هيهنا روايات كثيرة وردت عن ائمتنا في علاج التعارض بين الاخبار وترجيحها ينيف على ثلثين ويقرب اربعين
على ما وصل الينا وهي مختلفة في نفسها ففي كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله وفي بعضها او سنة نبيه ايضا بل وفي
كثير منها ان ما يخالف كتاب الله باطل وزخرف وفي كثير منها الامر بترك ما وافق العامة وانه باطل وفي بعضها العرض على كتاب
الله ثم على احاديث العامة وفي طائفة منها التخيير اولا من دون ملاحظة المرجح وفي بعضها الامر بالارجاء والتوقف حتى
تلقى من تخبره وانه في سعة حتى تلقاه وفي بعضها تفصيل طويل مثل ما رواه الكليني عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله ع
عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان او الى القضاة ايحل ذلك الى ان قال فكيف يصنعان
قال ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا الى ان قال فان كان كل رجل اختار رجلا من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث
واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر قال قلت فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه قال فقال
ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور
عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد الى الله
ثم قال رسول الله ص حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب
المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر فما وافق حكمه
حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك
ارايت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم باي الخبرين يؤخذ قال
ما خالف العامة ففيه الرشاد قلت جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكامهم وقضاتهم
فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان الوقوف عند الشبهات
خير من الاقتحام في الهلكات وروى ابن جمهور في عوالي اللآلي عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سألت الباقر ع فقلت
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما آخذ فقال ع يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ماثوران عنكم فقال ع خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك
فقلت انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم
فقلت ربما كانا معا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال ع اذا فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط
فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفان له فكيف اصنع فقال ع اذا فتخير احدهما فتأخذ به وتدع الآخر وفي رواية انه ع
قال فاذا فارجه حتى تلقى امامك فتسئله انتهى كلام الغوالي وانت خبير بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها
ففي بعضها قدم اعتبار صفات الراوي على الاجماع كما في رواية ابن حنظلة بمرتبتين على العرض على الكتاب ولم يعتبر شيء آخر وفي
بعضها قدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضات وقد تمسك بعضهم للجمع بينها
بوجوه لا يكاد ينتظم تحت ضابطة يمكن الركون اليها لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا نقول لا شك
ان تلك الاخبار اخبار الآحاد وقد مر ان حجية اخبار الآحاد اما من جهة الادلة الدالة على حجيتها بنفسها كآية النبأ والاجماع

وفي بعضها او سنة نبيه ص

وفي بعضها قدم العرض على الكتاب ثم

او من جهة انه مما يحصل به الظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخترنا الثاني وبينا عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد
ثم نقول ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها وترجيح صحتها
وموافقتها للحق في نظر المجتهد سواء وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح ام لا فان حجية هذه الاخبار الواردة في العلاج
ايضا انما هو من جهة انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق للواقع
واقتضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافه مثل ان الظن الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدال على
تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل
ثم اذا تاملنا في المسئلة الفقهية ورايناً احد طرفي المسئلة اقوى في النظر والحديث الدال عليه ارجح بسبب القرائن الاخر مثل
علو الاسناد وموافقة دليل العقل وغير ذلك من المرجحات الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لظاهر الكتاب فلو اعتمد
على ظننا هذا باو فقية ما وافق مختارنا في المسئلة الاصولية وترجيحنا لما دل على ترجيح موافقة الكتاب على ما وافق المشهور
فلا بد ان يترك الظن الاول بهذا الظن وانت خبير بانه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما بل الترجيح للاول لانه ظن
بالحكم النفس الامري في المسئلة الفقهية اولا والثاني ظن بواسطة فرض تقديم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في
المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعني ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره والاول يقتضي
ترجيح الخبر الخاص بالمسئلة الخاصة الواردة على خلافه لا يقال اذا تامل المجتهد في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج
المتعارضين ويراجع الاخبار الواردة فيه وبعد مراجعتها والتامل فيها وترجيح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الاخر
وحصول الظن له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن له بخلافه من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لانا نقول
التامل في مسئلة الجمع بين الاخبار بقول كلي مغاير للتامل في المسئلة الفقهية المستعقبة لذلك ولا ينافي حصول الظن في المسئلة
الفقهية ولا بالعكس اما ترى انا نثبت في الاصول رجحان الاستصحاب والعمل به بل وربما يستدل عليه بالاخبار الصحيحة
ثم قد يحصل الظن في الفقه على خلاف مقتضاه من جهة اخرى وكذا رجحان دلالة صيغة افعل على الوجوب لا ينافي حصول الظن
بكون المراد منها الندب في المسئلة الفقهية مع انا نقول التامل في علاج المتعارضين لا ينحصر في ملاحظة الاخبار العلاجية
حتى يلزم المحذور بل يرجع الى جميع القرائن والامارات المحصلة للظن كما هو مفروض المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهد من حيث
هو ظن المجتهد لا الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا مانع من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه
المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل انا نقول انه في الاخبار العلاجية من حيث انها علاج الخبرين
المتعارضين من حيث انهما خبران متعارضان يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار واوثقية الرواة مثلا مع قطع
النظر عن ملاحظة مسئلة من المسائل الفقهية والتامل في المسئلة الفقهية الخاصة قد يقتضي خلافه وان لوحظ الاخبار
العلاجية ايضا ولوحظ الخبران المتعارضان فيه فان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انهما خبران مط بل قد
يكون من حيث انهما دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب
اذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه وحصول الظن في المسئلة الفقهية بتقديم ما يخالفه فان قلت
ان مع حصول الظن بلزوم العمل على مقتضى الرواية بتقديم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية
مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر موافقا للاستصحاب
فقد تريهم قد يقدمون الظاهر على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظاهر فهذا الظن من اين حصل مع ان
ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب والمفروض ان العمل على الظاهر ليس الا من جهة حصول الظن للمجتهد بسبب

الامارات

الامارات والقرائن والغلبة فان قلت مراد ناض البناء على العمل بمقتضى ما رجحناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم
مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهة وهذا لا ينافي عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية
من جهة اخرى من الظنون الاجتهادية قلت مع ان هذا رجوع عما ذكرت ولا معنى لحصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي الخاص
تقديمه بقيد انه دون ملاحظة ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب لرجحانها في نفس الامر ومورث لحصول الظن بموافقتها للواقع
ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حواله على حصول الظن النفس الامري فلا معنى لاعتبار الجهة وملاحظة الحيثية لانه
انما يلائم ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لاحظوه في المرجحات الاجتهادية لا التعبد واما لو انحصر الترجيح في الاخبار الفرعية
على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة اخرى فرضا فهذا ايضا عمل بالظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض
سلمنا لكن مقتضى الخبر العلاجي افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى ثمرة في العمل بالخبر العلاجي
وايضا ان ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظني وهو باطل كما حققنا سابقا انه لا يجوز تخصيصه بالقطعي فضلا عن
الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الآحاد من جهة كونه ظن المجتهد مبني على واحد من الادلة القطعية العقلية التي ذكرناها في مبحث خبر الواحد
فعلى هذا اذا خصصنا جواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في
الفروع مع كونه مظنون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج
التعارض وتخصص به يلزم المحذور المذكور مع ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكننا الحكم بان الخبر الدال
على تقديم موافق الكتاب بسبب ان رواته افقه واعدل واوثق لان المراد في باب التراجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اختيار
ما هو اقرب الى الحق النفس الامري لا ما هو اقرب بالصدق عن المعصوم اذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم موافقا للحق النفس الامري بل
ربما كان من جهة خوف وتقية وغير ذلك فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دل على تقديم ما وافق الكتاب مط مع انه يحتمل ان
يكون الطرف المخالف في المسئلة الفرعية مظنون المطابقة لنفس الامر من جهة القرائن والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو
الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر والحاصل انا نقول كلما حصل للمجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا
اشكال وكذا لو حصل له الظن بحجية احد المتعارضين في المسئلة الفقهية من اي وجه يكون يجب العمل عليه لما قدمناه من الادلة
في وجوب العمل بالظن على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ولغيره من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج التعارض
كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرهما من غيره خلافه ام لا واذا تساويا في نظره فالمظنون هو احدهما فيتخير بينهما وان وافق
ظنه في هذه المسئلة الفرعية لواحد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل بذلك الخبر بل لانه مقتضى ظنه الواجب الاتباع
وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا به مما يدل على حجيتها من حيث هي من الآيتين والاجماع ففيه ما بينا انه لا يتم ومع تسليمها
انما يدل على حجيتها في الجملة ففيه ان حجية تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضا لا بد ان يكون هو بتلك الادلة ولا يخفى انها لا
تدل على حجية مطلق المتعارضات لاستحالة العمل بها فالدليل على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وترجيحه فان اعتمد في
الترجيح على بعض تلك الاخبار تحكما لانه خبر واحد ثبت حجيته ففيه منع شمول الدليل لذلك ولزوم الترجيح من غير مرجح فيه
انه قد يستلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمد على مرجح خارجي فهو ليس الا العمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث انه خبر وهو خروج عن
الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان يقال انها وردت في تعليم طريقة الاجتهاد في معرفة حقية الخبر وموافقته للحق النفس
الامري لا لمجرد معرفة ما هو صادر عن الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاجتهاد في اخبار الآحاد لا الاخبار القطعية وتلك
الاخبار ايضا من الادلة الدالة على انحلال اخبارنا ظنية وما يتوهم من ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التعبد لا استعلام الترجيح
النفس الامري فهو من الخيالات الفاسدة التي تقطع السليقة المستقيمة بفسادها ثم نقول مقتضى تعليم طريقة الترجيح

ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصار الامام ع في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح او ان ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على داع دعى اليه فلما كان للملاحدة والغلاة والزنادقة خاصموا دين الله وكتابه فدعت اهواؤهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة ونسبوها الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين و ترويج طريقة المبطلين فنظر الامام في العرض على كتاب الله وسنة نبيه الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشرة امثال هؤلاء واستماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين في زمن الائمة وكانوا ع يتقونهم وربما كانوا يفتون موافقا لآرائهم من اجل التقية فرضهم في العرض على فتاوى العامة ملاحظة الاحتراز عن الاخبار الموافقة لهم ويظهر منه مراعاة حال الشهرة ولما كثرت الكذابة والضالة واهل الغفلة والسهو والنسيان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الائمة فوضع قاعدة الرجوع الى الافقه والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غير ذلك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض اما بملاحظة حال الراوي واحتياجه الى تلك القاعدة بالخصوص واما من جهة كون الراويين مفروض التساوي في غيره واما رواية عمر بن حنظلة فيمكن ان يكون مبناها على ان المتحاكمين لما كان الغالب فيهما انهما من العوام المقلدين فحكم ع اولا بمرجعهما الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامره بالرجوع الى الافقه الاعدل الاورع الاصدق في الحديث على الاجماع يكفي مؤونة الفحص عن حال الرواة وحال الحكم اذ الظاهر من حال مثله انه اخذ بما هو الراجح لمعرفته بحال المشهور وخلافهم وموافقة الكتاب وخلافه وموافق العامة ومخالفتهم وموافقة الاخبار ومخالفته فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصا مع الافقهية يكفي عن التفحص لا ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يفتي بالشاذ النادر او بما خالف كتاب الله مثلا او بكليهما ايض فاتبعه وارجع اليه ثم لما فرض الراوي موافقتهما في الصفات المذكورة فحكم الامام ع بالرجوع الى اجتهاد المسائل في الحكم وملاحظة انهما موافق للمشهور والمجمع عليه ولم يمنا بعضه و ذلك ايض مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفا للكتاب مثلا ويكفي في ذلك الاعتماد على متابعة المشهور عن التفحص عن حال الحكم لا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلا يجب عليك الاتباع ثم فرض الراوي التساوي في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريقة الترجيح مما لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصلة فيها بحيث لا يرجى زوالها مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الافقهية والاعدلية والاورعية اشترط اجتماعها في الراوي فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم اقربية ما قاله الى الواقع بل انما يستلزم اقربية صدوره عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادرا على وفق التقية عن العامة ومذاهبهم واما من سلطان العصر المتغلب وان لم يكن مذهبه في المسئلة موافقا لاحدهم كما ذكروه في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار الدالة على الطهارة على التقية من جهة ولوع السلطان على شربها لا من جهة كونها مذهبا للعامة فان عامتهم على النجاسة ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى الحال كل واحد من الاحكام والرواة والائمة ع باختلافها بالنسبة اليهم كما عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات المستفادة من الكتاب مما لا يحتاج الى العرض عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التاكيدات والتشديدات وان مخالفها زخرف وباطل سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الاخباريين المنكرين لحجية ظواهره القائلين بان تفسيرها انما هو بالاخبار ومع ذلك كله فالاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس الا قليل وقليل لا يناسب وروده في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواز الرواة في الاحكام المختلف فيها نعم ما دل من الروايات على اصل البرائة والاباحة فهو مما يكثر فروعها في الاحكام لكن مخالفة اصل البرائة ليس مما يوجب هذه التاكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفة مقتضيها بخبر الواحد وغيره من الظنون سيما عند الاخباريين الذين ينكرون حجيته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولايجابه الحرج والضيق ومثل الاشكال في الامر بالتخيير في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجوح الا ان يحمل على صورة التساوي

والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشيء الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل بالادلة الظنية مط هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصية فيتم الكلام كما مر وبالجملة لا ينكر كون ما ذكر في تلك الاخبار من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مط والترتيب المذكور في بعضها فالمعتمد هو ما يترجح في نظر المجتهد في الموارد وقد اغرب بعضهم حيث انكر طريقة المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها لانه لا دليل على حجية مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر الروايات المختلفة ثم لما راى اختلافها اخذ من كل منها شيئا وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض باجتهاده وحسب ان ذلك رجوع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس عملا بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر عما فر عنه لانه لا دليل على مط الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب لكمال الاهتمام به في الاخبار الكثيرة وضم به او السنة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية عمر بن حنظلة ان لم يعلم الموافقة والمخالفة ومع التساوي على فالترجيح بكثرة الراوي وشهرة الرواية ومع التساوي فبالعرض على روايات العامة الى آخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالخصوص التفصيل المذكور واحد من الروايات واغرب من هذا ما اختاره بعض الافاضل من الاخباريين المتاخرين من حمل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها وورود الاشكالات عليها قال ومن تامل فيها وفي قول الص ع انه هو الذي اوقع الاختلاف بين الشيعة لكونه ابقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى ومنع وجوب الترجيح مستندا بانه لم يثبت لزوم التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانه كذلك مع كون الحديث المعارض جايز العمل مظنون الصدق فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التساقط والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى الاصول اقول وما ذكر من قول الص ع معارض بقولهم ع كثرت علينا الكذابة والغالية وان الملاعين دلسوا في كتب اصحابنا وقول امير المؤمنين ع ان في ايدي الناس حقا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السوانح والاختلافات واغتشاش امر الرواة واخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ينادي بلزوم التفحص والنقد والانتخاب في كل الاخبار الواردة في علاج التعارض دليل على وجوب ذلك هذا كله مع انضمام قاعدة التحسين والتقبيح العقليين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا ورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا فلا بد من بذل الجهد في تحصيل الحق قال الفاضل المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما لولا التعارض ومع التعارض قد رخص الائمة ع العمل وان كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر وانتم ايض تقولون بتجويز العمل بخلاف الواقع لانكم ايض تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ملاحظة ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير في اول الامر من المعصوم ع دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايض سيما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة الآمرة بلزوم الترجيح وكما يجوز لك حمل تلك الاخبار على الاستحباب فلنا ان نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فما وجه ترجيح ما ذكرت فانا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون المرجح في الفروع كيف نسلم عنك في الاصول ولو سلمنا عنك في ذلك في الاصول قلنا ان تقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الاخبار الدالة عليه وبعد الاخذ به يجب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الراجح وبطلان قول منكره في بحث خبر الواحد بقي الكلام في ترجيح الاقوال الثلثة عند التعادل والعجز عن الترجيح والاظهر الاشهر المعروف من محققي متقدمي اصحابنا ومتاخريهم التخيير وقيل بالتساقط والرجوع الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايض مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار في ذلك سيما مع اختلافها في تادية المقصود فربما حكم فيها بالتخيير اولا وربما حكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها مختلفة في ان التخيير بعد اي التراجيح فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال نعم يظهر من كثير منها انه بعد العجز من الترجيح فاذا حمل المطلق على المقيد فقضية الجمع هو التخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي لتمام

والترجيح لنا لا يكون مقصرا في تحصيل الحق

المفص وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للتخيير واما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير
لاكثريتها واوضحيتها وعمل المعظم وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام ع كما يستفاد من صريح
بعضها حيث قال ارجه حتى تلقى امامك ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون حاصله انك لا
تحكم باحد الطرفين انه حكم الله وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب وربما جمع بعضهم بينهما
بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوي والمداينات كما في رواية ابن حنظلة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع ان في بعض الروايات
الدالة على التوقف ما يشعر بارادة العبادة بل هو الظاهر منها وبالجملة الحاصل انه جرى جميع اصحابنا المجتهدين بهذه الاخبار في مقام
الترجيح والرجوع الى المرجحات الاجتهادية التي كثير منها يرجع الى ما ذكر في المرجحات الاخبارية ايضا شاهد قوي على عدم امكان الاعتنا
بشيء من تلك الاخبار في مقام الترجيح ويظهر لك قوة القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة
العقلية ايضا واما القول بالتساقط والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف وسيما
بعد ملاحظة الاخبار الواردة في انه لم يبق شيء الا وورد فيه حكم حتى ارش الخدش وانه مخزون عند اهله وخصوصا بعد ملاحظة
الاخذ بالراجح من الاخبار المتعارضة عند امكان الترجيح وامكان وجود المرجح لما نحن فيه وقد خفي علينا يحصل الظن بان حكم الله
في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احدهما لا ما يقتضي الاصل البرائة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار الواردة في التخيير وفي ان الخلاف
منا وانه ابقى لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البرائة يقتضي عدم التكليف بواحد معين منهما وكيف كان فالمذهب هو
التخيير هذا الكلام في الاخبار واما سائر الادلة فان وقع بين آيتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد
فيعمل بهما بمقتضى ما مر فيقيد ويخصص ان امكن ويحصل ناسخا ومنسوخا ان لم يكن كذلك فان علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما
بوجه على النهج الذي بيناه في معنى الجمع فالمتقدم منسوخ والمتأخر ناسخ وان لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة
الدلالة وضعفها واعتضاد احدهما بدليل اخر فالمختار التخيير وكذا الكلام في الكتاب والسنة المتواترة النبوية واما لو كان
من الائمة فلاجل احتمال التقية يمكن تقديم الكتاب ومع انتفاء الاحتمال وقطعية المراد من السنة وظنية الكتاب فلا ريب في
تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فهو ايضا مثل السنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب وخبر الواحد فقد عرفت
حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مطلقا والاجماع المنقول كخبر الواحد وكذلك الاستصحاب واما التعارض بين خبر
الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منوط بالحس والاجماع بالحدس والاول ابعد عن الزلل ومع فرض التساوي
فحكمهما تعارض الخبرين واما الاجماعان القطعيان وقد اشرنا امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم
ومع التساوي فيرجع الى المرجحات الخارجية واما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الاصل الثابت فيهما وماخذه فرجحان الدليل
الذي ثبت اصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان وكذلك يتفاوت اقسام الاستصحاب بتفاوت الادلة على حجيتها كما اشرنا
اليه في محله وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بدليل اخر وهكذا ومع التساوي وعدم امكان الترجيح وعدم امكان اعمالهما
كما في بعض الصور التي اشرنا اليها فالتخيير واما التعارض بين الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين وقد فصل
الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد تفصيلا وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعا كالشهادة والرواية والاخبار
فهو مقدم على الاصل بغير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة او القرائن او غلبة الظن ونحو ذلك
فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب وتارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة يخرج في المسئلة
خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعى عليه بالبينة واخبار ذي اليد بطهارة ما في يده بعد العلم بنجاسته او بالعكس
ومثل الاخبار ببلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظهر لا الاخبار بنفس الظهر ومن امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان

مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يتوقى النجاسة الى غير ذلك مما لا يعد ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او
الطهارة في فعل من افعالها فان الظاهر وقوعها على الوجه المامور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امكان تحصيل العلم وتزويج
امراة المفقود بعد الفحص اربع سنين على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسالة الحمام وطين الطريق اذا غلب
على الظن نجاسته وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والمشهور في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول
وفيما ذكره تامل فان الخلاف والوفاق في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية وافقة للاصل والقول بان الاصل
مقدم على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الادلة الشرعية المعهودة مما ذكرنا غير ظاهر بل الاظهر فيه ايضا تقديم الظاهر الا ما
اخرجه الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة منها ما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر ايضا كثيرة
سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحق ان تمام المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منهما
على الاخر ولذلك اختلفوا في بعضها لتعارض ادلة الطرفين كغسالة الحمام وما في ايدي المخالفين من اللحوم والجلود فتنحصر الثمرة فيما
خلا الطرفان عن دليل خارجي وقد مر التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان المعيار في الترجيح هو ما يحصل الظن فان حصل
ظن المجتهد بترجيح احد الطرفين فهو المتبع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن
وحجية هذه الظنون مع انه لا مناص عنه كما حققناه في محله مستفاد من تتبع الاخبار وتضاعيف المسائل الشرعية ثم ان
المرجحات في الادلة المتعارضة قد يتركب ويختلف فلا بد من ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض والتزام الراجح وترك
المرجوح رجح الله حسناتنا في ميزان المحاسبة على السيئات ولقننا حجتنا يوم يسئلنا عن تقصيرنا وعما فارقناه من الخطيئات
وكتب ما اثبتناه في هذه الصفحات في صحائف الحسنات واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين انه ولي
الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الانجاس والادناس افضل الصلوات
قد فرغ مؤلفه الفقير الى الله الغني الدائم ابن الحسن الجيلاني ابو القاسم في بلدة المؤمنين قم في سلخ الربيع الثاني من شهور
سنة الف ومائتين وخمس حامدا مصليا مسلما والحمد لله رب العالمين من ميامين من الله سبحانه وعظائم
توفيقاته ان وفقني لاتمام هذه النسخة الشريفة في العشر الاول من الشهر التاسع من السنة الاولى
من العشر الثالث المباركة الثالثة من الالف الثاني من الهجرة المقدسة النبوية في عهد اعظم السلاطين
كهف الخوف وحامي بلاد الاسلام والامن الماحي آثار الكفر والطغيان والحي لواء
العدالة في الافاق مالك سرير الخلافة بالاستحقاق السلطان بن السلطان
بن السلطان ناصر الدين شاه غازي ادام الله تعالى ظلال العدل على العالمين
في دار الخلافة الطهران في دار الطباعة الله قلي خان بمباشرة
اقل الطلاب والمحصلين محمد علي خان الناظر
الرجاء من الاخوان ان وجد فيه سهوا او
نسيانا الغمض بكرمهم العميم فان
الانسان في نسيان السهو و
النسيان والحمد لله
اولا واخرا
ظاهرا وباطنا
١٢٨٢